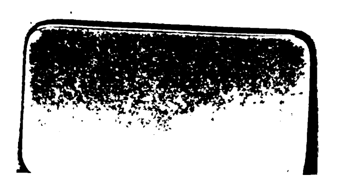






Schillers Lehre

von der

ästhetischen Wahrnehmung

von

Karl Gneiße.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1893.

Schillers Lehre

von der

ästhetischen Wahrnehmung

von

Karl Gneiße.

Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen.
Über Anmut und Würde.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung
1893.

Meinem lieben Vater

zu seinem fünfzigjährigen Dienstjubiläum

in treuer Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Es sind jetzt gerade hundert Jahre verflossen, seitdem Schiller in Briefen an seinen Freund Körner den Vorsatz bekundete, eine alle Merkmale des Schönen in sich schließende Formel, deren Auffindung Kant für unmöglich erachtet hatte, aufzusuchen und damit der Lehre von der Kunst erst die rechte Grundlage zu schaffen, und wenn wir die Geschichte der Ästhetik von jenem Zeitpunkte ab verfolgen, so müssen wir zugeben, daß die Entwickelung derselben im wesentlichen der Ansicht entsprang, daß der von Schiller erhobene Widerspruch gegen die Beschränkung der ästhetischen Forschung auf die Charakteristik des durch das Ästhetische hervorgerufenen Gefühles begründet sei und daß alle besonderen Merkmale des Schönen durch einen umfassenden Satz bestimmt werden könnten. Was aber die Versuche betrifft, welche Schiller selbst machte, um diese Aufgabe zu lösen, so wird man schon bei der Erwägung der Thatsache, daß diese Frage nach ihm immer wieder von neuen Seiten mit unendlichem Scharfsinn angegriffen wurde, schwerlich geneigt sein anzunehmen, daß er den rechten Weg eingeschlagen habe.

Allein die Geschichte des menschlichen Forschens ist eine Geschichte menschlichen Irrens, und wenn sich im Laufe der letzten Jahrzehnte mehr und mehr die Ansicht Bahn gebrochen hat, daß die Ergebnisse der Spekulation, soweit sie über Kant hinausstrebte, nur einen negativen Wert besitzen und daß man in

ehrlicher Beschränkung des Erkenntnisdranges zu den kritischen Grundlagen der Kantischen Philosophie zurückkehren müsse, warum sollte da nicht auch die Möglichkeit zu einer vorurteilsfreieren Würdigung der Kunstphilosophie Schillers gegeben sein, die ja nur auf jenen Grundlagen errichtet wurde?

Aber auch der klägliche Verlauf der Bemühungen der Epigonen, für das litterarische Schaffen andere Gesetze ausfindig zu machen, als die Meisterwerke Goethes und Schillers befolgen, verweist uns auf eine erneute Prüfung, wie dieser Gesetze selbst, so auch ihrer theoretischen Begründung, durch welche der Genius sich der Regeln, nach denen er wirkte oder wirken wollte, bewußt zu werden suchte. Jedenfalls hat die in den weitesten Kreisen herrschende Anarchie des Geschmackes im ästhetischen Genießen wie im künstlerischen Schaffen in mancher dem Schönen zugewandten Seele die Sehnsucht wachgerufen, zu den reinen Höhen ewiger Formen, auf denen unsere großen Dichter der deutschen Kunst eine Heimat zu bereiten gedachten, sich wieder emporzuschwingen.

Um den Wert einer Lehre richtig abzuschätzen, bedarf es zunächst einer vollständigen Kenntnis derselben. Schillers Ästhetik aber ist noch gerade in dem Teile aufzuhellen, auf welchem alle anderen ruhen, nämlich in dem, was er über die ästhetische Wahrnehmung gedacht hat. Die Überzeugung hiervon bildete sich bei mir, als ich bei den Vorarbeiten für eine Behandlung der Theorie Schillers von der Tragödie mich fragte, welche Ansichten desselben von der Kunst überhaupt und von dem Wesen und der Wahrnehmung des Ästhetischen im Bewußtsein der Gebildeten wie in der Überlieferung der wissenschaftlichen Forschung feststünden, so daß sie mir zu einem für jedermann verständlichen, weil von allen Seiten anerkannten Ausgangspunkt dienen könnten.

Was die Wirkung seiner ästhetischen Aufsätze auf das weitere Publikum betrifft, so hat zwar Gervinus behauptet, daß ihre Ideen in die zartesten Gefäße des nationalen Bildungsorganismus eingeströmt seien. Dem kühleren Beobachter unserer Zeit aber wird noch immer die Bemerkung Fichtes zutreffend erscheinen,

welche er in einem an Schiller gerichteten Briefe vom 27. Juni 1795 machte: „Ihre philosophischen Schriften sind gekauft, bewundert, angestaunt, aber, soviel ich merke, weniger gelesen und gar nicht verstanden worden, und ich habe im größern Publikum keine Meinung, keine Stelle, kein Resultat daraus anführen hören. Jeder lobt, so sehr er kann, aber er hütet sich wohl vor der Frage, was denn eigentlich darin stehe.“ Ich könnte mich dabei auf das Urteil kundiger Männer beziehen, will aber nur an eine Thatsache aus dem litterarischen Leben der letzten Jahre erinnern: daß in einem vielgelesenen Buche als ein neues Evangelium die Idee verkündet werden konnte, daß unserer Zeit nichts mehr mangele als die Einwirkung ästhetischer Auffassung auf unsere gesamten kulturellen Bestrebungen. Nur hier und da wurde damals schüchtern darauf hingewiesen, daß die Lehre, daß ästhetische Kultur die unumgängliche Vorbedingung für ein Aufsteigen der Menschheit zur höchsten Bildung sei, bereits in Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen vorgetragen werde, und zwar in einer über allem Tagesbedürfnis erhabenen Allgemeinheit und mit dem Adel geistvollster Kunstform. Fragen wir aber, was der Grund der Selbsttäuschung ist, in welcher sich der gebildete Leser gewöhnlich hinsichtlich seiner Auffassung der Gedanken Schillers befindet, so kann es kein anderer sein als der, daß er sich mit dem Verständnis derjenigen Abschnitte seiner Schriften begnügt, in welchen diese Gedanken in ihrer Anwendung auf konkrete Fälle der Kunst und des Lebens erscheinen. Diejenigen Stücke aber, in denen ihre wissenschaftliche Begründung unternommen wird, unterzieht er nur einem flüchtigen Überblick: natürlich, weil sie an sich bedeutende Anforderungen an das Vermögen, abstrakt zu denken, stellen und durch ihre aus der philosophischen Arbeit jener Zeit erwachsene Darstellungsweise den Vorstellungen späterer Geschlechter ferner liegen. Es übt aber kein Gedanke eine nachhaltige Wirkung, wenn er nicht in seinen tiefsten Gründen erkannt, wenn seine Erkenntnis nicht miterrungen worden ist.

Daß die hervorgehobenen Schwierigkeiten der Aufsätze groß

sind, erklärt es auch, weshalb die wissenschaftliche Bearbeitung derselben vielfach nicht von dem wünschenswerten Erfolg begleitet war, so daß die vor einem Menschenalter geschriebenen, auf eine abschließende Darstellung gerichteten Werke Tomascheks und Überwegs nur die Notwendigkeit einer eingehenden Behandlung der Einzelfragen bewiesen haben. Das Streben aber, diesem Bedürfnis zu genügen, hat vielfach unter dem Banne der falschen Methode gestanden, den Inhalt der Aufsätze bloß durch eine den Gedankengang mit des Dichters eigenen Worten wiedergebende Umschreibung klarzustellen. Und doch hätte die Kunst der Ausleger gerade darauf bedacht sein müssen, die Gedanken der Aufsätze als Teile eines Systems zu zeigen, während sie der Schriftsteller oft Bruchstücken einverleibte, die in ihrer Anlage durch die verschiedensten Rücksichten bestimmt waren.

So ist also auch Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, soviel ich sehe, noch nicht in ausreichender Weise bearbeitet worden. Insbesondere bemerke ich, daß die beiden jüngst erschienenen Werke, die eine Darstellung der Kunstphilosophie desselben bezwecken: Die klassische Ästhetik der Deutschen von O. Harnack (Leipzig, Hinrichs, 1892) und L'Esthétique de Schiller von Fr. Montargis (Paris, Alcan, 1892) in der Behandlung dieser Frage keineswegs genügen. Die Richtigkeit meiner Behauptung wird der Leser, den meine auf diesen Gegenstand sich beschränkende Arbeit überzeugt, ohne weiteres einsehen, wenn er die genannten Bücher zum Vergleich heranzieht. Einer solchen Prüfung aber die Entscheidung zu überlassen, scheint mir rätlicher als hier eine kritische Besprechung zu geben, die zu leicht die Meinung hervorrufen könnte, daß es nur auf eine Empfehlung der eigenen Konkurrenzarbeit abgesehen sei.

Möchte die folgende Schrift weiteren Kreisen ein Wegweiser werden nach einem der hervorragendsten Punkte der Gedankenwelt Schillers! Möchte sie auch im allgemeinen das Verständnis seines Geistes, wie die Kenntnis seiner großen Mitarbeiter, der Klassiker unserer Philosophie, Kants und Fichtes, fördern! Den unvergänglichen Gehalt der Werke dieser drei Männer im Denken

zu durchdringen und im Leben zu verwirklichen, dazu ist unser Volk in diesen Tagen mehr als je verpflichtet. Scheint es doch fast, als ob wir das Ideal mehr und mehr aus den Augen verlören, das sie uns aufstellten: das Ideal einer Bildung, die, wahr und einfach und kraftvoll, den ganzen Menschen veredelt.

Colmar im Elsaß, im Februar 1893.

Karl Gneiße.

Inhalt.

Einleitung.

Das Philosophieren Schillers war ausschließlich auf den Aufbau einer Ästhetik gerichtet. Zwar scheint es, wenn man die Überschriften seiner philosophischen Abhandlungen überfliegt, als ob auch ethische Fragen bei ihm in erster Reihe gestanden hätten, und leider liest man selbst in Schriften, welche ein Studium derselben voraussetzen, immer wieder, daß der sittliche Gesichtspunkt in Schillers Denken geherrscht habe und seine ästhetischen Anschauungen dadurch vielfach in schädigender Weise beeinflußt worden seien.

Allein, wenn er moralische Fragen behandelt, so kommt es ihm nur darauf an, die Beziehungen aufzuklären, in welchen die Kunst zu denselben steht. Denn dieser in der Theorie die Bahn nach allen Seiten frei zu machen, war sein eifrigstes Streben. Bei der Unabhängigkeit, welche er für die Kunst zu erringen wünschte, mußte ihm daran liegen, das Mißtrauen und die Vorurteile zu zerstreuen, mit welchen andere Mächte, welche über das Gemüt des Menschen Gewalt haben, so leicht auf dieselbe schauen.

Das war seine Absicht, wenn er in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, deren eigentliches Thema eine Theorie des Schönen war, zuerst den Herzog von Augustenburg, dann den Leserkreis der Horen über den Zusammenhang der Kunst mit der politischen Bildung zu unterrichten suchte und schließlich den Titel der Schrift nach dieser Nebenfrage wählte. Nur um Grenzstreitigkeiten zwischen Ethik und Kunst als ungereimt

nachzuweisen und dadurch die Stellung und Bedeutung der letzteren im Leben der Menschheit zu sichern, hat er in den ursprünglichen Briefen an den Herzog auch über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten gehandelt, eine Erörterung, die er später unter diesem Namen als besondere Abhandlung erscheinen ließ, wie es auch wahrscheinlich ist, daß der Doppelaufsatz Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen dort in seinen wichtigsten Ausführungen enthalten war. Von dem gleichen Gesichtspunkt aus sind die Stellen zu betrachten, wo er auf die Religion eingeht.

Aber auch da, wo sich seine Untersuchungen ganz und gar im Innern des ästhetischen Gebietes bewegen, mußte er Probleme berühren, an deren Lösung die Ethik teilnimmt. Daher werden wir uns nicht wundern, wenn z. B. vom menschlichen Willen, soweit er als eine Quelle oder Vorbedingung ästhetischer Lust erscheint, öfters, besonders in den Aufsätzen über die Tragödie, die Rede ist. Und nicht bloß in der unmittelbaren Einwirkung auf unseren Geschmack machen sich die Bethätigungen unseres moralischen Wesens geltend, sondern sie haben auch mittelbar ihre Bedeutung für die Ästhetik, indem sie die äußere Erscheinung des Menschen beeinflussen, welche natürlich in erster Linie der ästhetischen Betrachtung unterliegt. Dieser Fall ist es, welcher alle die Auseinandersetzungen in Über Anmut und Würde hervorgerufen hat, welche ethisch-wissenschaftliche Gegenstände betreffen.

Der Umstand, daß in Schillers philosophischen Aufsätzen die Behandlung ethischer Fragen durchaus nur Nebensache und die Erkenntnis ästhetischer Verhältnisse der einzige Richtpunkt seines Forschens ist, verdient für die Würdigung derselben als wissenschaftlicher Leistungen mehr Beachtung, als er bisher gefunden hat. Das Gebiet der Ästhetik ist ja auch ein so ausgedehntes, daß Schiller wohl zufrieden sein konnte, wenn er in den wenigen Jahren seiner philosophischen Arbeit, die er doch von vornherein nur als eine Durchgangszeit seiner Entwickelung zum vollendeten Dichter ansah, dasselbe nach allen Seiten hin durchmaß. Bei genauer Betrachtung aber sehen wir, daß er in

der That fast alle in dasselbe einschlagenden Fragen behandelte oder wenigstens so weit berührte, daß der Zusammenhang derselben mit den Grundanschauungen erhellte, auf welchen er sein System der Ästhetik aufbaute. Diese Fragen lassen sich in drei Hauptgruppen vereinigen: sie beziehen sich entweder auf die Natur und den Wert des Bewußtseinsinhaltes, welcher mit der Auffassung des Schönen verknüpft ist, oder auf die Bestimmung desjenigen an den Dingen, was diesen Bewußtseinsinhalt hervorruft, oder auf die Mittel und Wege, vermittelst deren die Kunst unserem ästhetischen Bedürfnis zu genügen sucht. Es ist offenbar, daß man für eine Ästhetik überhaupt keinen weiteren Hauptgesichtspunkt aufstellen kann; sie muß in eine Lehre von der Wahrnehmung des Schönen, in die von der Beschaffenheit und in die von der Hervorbringung desselben zerfallen.

Wenn ich es nun versuche, auf Grund dieser Einteilung eine kurze Übersicht über den Inhalt der Aufsätze zu geben, so wird diese Aufgabe dadurch erschwert, daß dieselben sich verschiedentlich nicht auf ein Hauptgebiet beschränken. Auch zeigen sich Lücken, welche auszufüllen Schiller durch die Wiederaufnahme seiner dichterischen Thätigkeit verhindert wurde; andere wäre er auch schwerlich auszufüllen im Stande gewesen, weil ihm dazu die nötigen Erfahrungen fehlten.

So konnte er in der Theorie der Kunst eigentlich nur die Lehre von der Dichtkunst ernstlich bearbeiten, und er hat die Grundlinien für dieselbe in dem Aufsatz Über naive und sentimentalische Dichtung gezogen; einzelne dahin gehörige Erörterungen finden wir in den Recensionen zu Bürgers und Matthissons Gedichten. Was die Theorie der Tragödie aber betrifft, welche der Ausgangspunkt seiner zusammenhängenden ästhetischen Studien war, nachdem er in viel früherer Zeit gewisse Gesichtspunkte für dieselbe in den kleineren Aufsätzen Über das gegenwärtige deutsche Theater und Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet, sowie in der Recension von Goethes Egmont aufgestellt hatte, so hat er dieselbe zu einem Teile entworfen in den beiden Abhandlungen Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegen-

ständen und Über die tragische Kunst. Diese hat er dann weiterhin von einem etwas veränderten Standpunkte aus richtigzustellen gesucht in dem Aufsatz Vom Erhabenen, dessen zweiter Teil allein unter dem Titel Über das Pathetische in die Werke aufgenommen wurde.

In den drei zuletzt genannten Aufsätzen hatte er natürlich auch von den objektiven Bedingungen gesprochen, unter welchen die tragische Stimmung in uns hervorgerufen werde, sowie die subjektiven Vorgänge, welche in uns durch dieselben erzeugt werden, zu bestimmen gesucht, Untersuchungen, welche in den Bereich der beiden ersten von uns aufgestellten Hauptfragen der Ästhetik fallen. Die Art des durch das Erhabene erregten Gefühles und die Beschaffenheit erhabener Gegenstände beschäftigten ihn auch in den Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände, und noch einmal hat er die Untersuchung darüber in dem Aufsatz Über das Erhabene aufgenommen, welcher zum Teil die Gedanken des unterdrückten Teiles des Aufsatzes Vom Erhabenen in fesselnderer Form enthält, — wahrscheinlich auch ein Teil seines Briefwechsels mit dem Herzog von Augustenburg. Die ästhetische Wahrnehmung im allgemeinen aber, ohne Einschränkung auf eine besondere Gattung, untersuchte er in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. Ebenda, sowie in den Aufsätzen Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten und Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen legte er, wie schon oben bemerkt worden, den Zusammenhang der ästhetischen Wahrnehmung mit der moralischen Bildung des Menschen dar.

Wie er in den vorher aufgeführten Aufsätzen neben dem Gefühle des Erhabenen das Wesen erhabener Gegenstände untersucht hatte, so beschäftigte er sich mit gewissen Formen des Schönen in der Abhandlung Über Anmut und Würde, indem er die objektiven Merkmale menschlicher Schönheit festzustellen suchte. Die Analytik des Schönen aber, welche er wiederholt erwähnt, hat er niemals ausgeführt. Doch enthalten die Bruchstücke des Kallias, wenn wir sie so nennen wollen, in den Briefen

an Körner, der 15. bis 18. der ästhetischen Briefe und vereinzelte Stellen, insbesondere der Recension über Matthissons Gedichte einen bedeutenden Teil des in dieselbe gehörenden Stoffes. Endlich hat er auch diejenigen Seiten des Ästhetischen, die den Lust erweckenden Arten desselben, dem Schönen und Erhabenen, welche von ihm auf dem Höhepunkt seines Denkens unter dem Begriff des Idealschönen zusammengefaßt wurden, entgegenstehen, das Häßliche und Niedrige, in den Kreis seiner Betrachtung gezogen und in dem Aufsatz Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst erörtert, inwieweit dieselben doch eine mit Lust verknüpfte ästhetische Empfindung erzeugen können.

Aus dieser Fülle von Untersuchungen ist bisher am wenigsten der Teil gewürdigt worden, welcher sich auf die ästhetische Wahrnehmung bezieht, auf die Bestimmung der seelischen Vorgänge, die sich in uns abspielen, wenn ein Ding als schön oder erhaben unserem Bewußtsein gegenständlich wird. Und doch sind es diese gerade, auf deren Erkenntnis schließlich das ganze ästhetische Wissen beruht. Daß die Lehre von der Hervorbringung des Schönen durch die Kunst die Einsicht in das Wesen des Ästhetischen voraussetzt, ist klar. Ebenso aber ist diese letztere nur möglich, wenn diejenigen Einwirkungen auf unser Gemüt bestimmt werden, die von dem Ästhetischen ausgehen. Diese Überzeugung ist auch in den letzten Jahrzehnten wieder vollständig durchgedrungen: man hat die Psychologie als die grundlegende Wissenschaft wie für jedes Wissen, so insbesondere auch für die Lehre vom Schönen und Guten erkannt, und es ist nur zu bedauern, daß die deutschen Gelehrten hinsichtlich der Ästhetik den Weg, den ihnen Kant*) und Schiller gewiesen hatten, mit wenigen

---

*) In der Überzeugung, daß Kant als erste Bedingung für die Ausführung einer Ästhetik eine klare Erkenntnis der psychischen Vorgänge beim ästhetischen Urteile angesehen hat, wird uns der Umstand nicht irre machen, daß er in der Kritik der Urteilskraft geflissentlich betont, daß die Lösung gewisser ästhetischer Probleme der empirischen Psychologie zu entziehen sei. Der Sinn solcher Äußerungen ist doch nur der, daß er es für unmöglich hielt, z. B. die Frage: Weshalb ist ein ästhetisches Urteil für

Ausnahmen nicht gegangen sind, sondern sich in metaphysische Bestimmungen des Schönen eingelassen haben, deren Erfolglosigkeit nachgerade allgemein anerkannt wird. Schiller hat im 18. der ästhetischen Briefe den Knoten, welchen die Ästhetik zu lösen hat, auf das klarste bezeichnet, wenn er sagt: „Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden. Jenes ist durch Erfahrung, dieses ist unmittelbar durch Vernunft gewiß. Dies ist der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt es uns, dieses Problem befriedigend aufzulösen, so haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Ästhetik führt.“ Aber er hat nicht allein die Frage richtig gestellt, sondern auch, wie mir scheint, in dem 19. bis 23. der Briefe die Antwort durch seine geniale Hypothese von den drei Zuständen des Wahrnehmens gefunden, durch eine jener philosophisch-poetischen Visionen, von denen er einmal dem Herzog von Augustenburg gegenüber spricht.

Welchen Wert er selbst auf die in diesen Briefen enthaltenen Erörterungen legte, ersehen wir aus seiner Bemerkung an Fichte in dem Briefe vom 3. und 4. August 1795, daß in denselben

---

jedermann verbindlich? durch eine empirische Beobachtung ästhetischer Urteile zu beantworten. Und man wird ihm darin beistimmen, wenn man erwägt, daß auf dem Wege der Induktion aus der Erfahrung nur Begriffe abgezogen werden können, unter welche sich die Erscheinungen zusammenfassen lassen; daß also für unseren Fall auf diesem Wege nur der Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit des ästhetischen Urteiles als eine Eigentümlichkeit desselben festzustellen ist. Worauf sich aber der Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit eines Urteiles gründet, das zu finden hält ja Kant gerade für die Sache der Transcendentalphilosophie, die natürlich auch ihrerseits wieder mit psychologischem Materiale arbeiten muß, wie dies die Kritik der reinen Vernunft überall beweist. Es scheint daher bloß durch ein äußerliches Haften an der Terminologie Kants veranlaßt zu sein, wenn Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik S. 18, behauptet, daß Kant wie in der Moral und Logik auch in der Ästhetik eine psychologische Auffassungsweise verworfen habe.

eigentlich der nervus der Sache vorkomme. Und wenn wir dieselben mit dem vergleichen, was die früheren Aufsätze mit Bezug auf diesen Teil der ästhetischen Fragen bieten, so finden sich schwerwiegende Unterschiede, und wir erkennen, daß es Schiller erst am Ende seiner philosophischen Studien gelang, zu seinen Ideen von dem Wesen der Schönheit, die er bereits in den Briefen an Körner vom Winter 1792/93 entwickelte, die Grundlage in einer mit denselben übereinstimmenden Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung zu finden. Den Beweis hierfür haben die folgenden Blätter zu liefern.

Was aber die darin befolgte Anordnung des Stoffes betrifft, so schien es zweckmäßig, dem Leser zunächst die in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen enthaltene Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung vorzutragen und dann erst zu zeigen, wie die vor jener Hauptschrift liegenden Arbeiten dieser Grundlegung noch entbehren, während die späteren auf dieselbe zurückweisen. Die umgekehrte Anordnung würde sich schon deswegen weniger empfehlen, weil wir an keiner Stelle der früheren Arbeiten eine zusammenhängende Erörterung über diesen Gegenstand finden, sondern nur vereinzelte Bemerkungen, aus welchen sich bloß ein mosaikartiges Bild von den früheren Ansichten Schillers über die ästhetische Wahrnehmung entwerfen ließe, in dem man noch dazu die Einheit der Idee vermissen würde, weil eben eine solche damals im Geiste des Schriftstellers noch nicht bestand.

Daß sodann an dritter Stelle der Nachweis unternommen wird, daß wir wirklich von einer Schiller eigentümlichen Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung reden können, wird jedem über die Behandlung, welche das Verhältnis Schillers zu Kant erfahren hat, Unterrichteten wohlbegründet erscheinen. Erst in der jüngsten Zeit dürfte der Fortschritt, welchen Schiller auf dem ethischen Gebiete über Kant hinaus gemacht hat, zu allgemeiner Anerkennung gekommen sein. Die Würdigung seiner ästhetischen Leistungen aber ist wohl wiederholt durch einen Vergleich zwischen ihm und Kant versucht worden; eine befriedigende Lösung

dieser Aufgabe jedoch bieten weder Tomaschek noch Überweg noch Cohen noch Kühnemann, vor allem deshalb, weil sie nicht die Lehre von der Wahrnehmung zum Angelpunkt der darauf bezüglichen Untersuchungen gemacht haben. Ich werde also an dritter Stelle Kants Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung mit der Schillers vergleichen und zugleich auch Fichtes Ansichten über dieselbe heranziehen, des einzigen Philosophen, von dem neben Kant eine Einwirkung auf Schiller anzunehmen ist. Über das Verhältnis Schillers zu Fichte sind bis jetzt nur durchaus oberflächliche Bemerkungen gemacht worden.

Wenn sich nun bei diesen Vergleichen herausstellt, daß dieselben durch nichts mehr erschwert werden als dadurch, daß weder Fichte noch Schiller auf die Bezeichnungen, welche Kant für gewisse psychische Vorgänge verwendet hatte, genügend Rücksicht nahmen und daß bei allen drei Denkern öfters ein Schwanken im Gebrauche der Bezeichnungen hervortritt, so werde ich für meine Darstellung daraus das Gesetz entnehmen: erstens alle Ausdrücke hinsichtlich des Begriffsumfanges, für den sie dienen sollen, auf das bestimmteste zu erläutern und dabei selbst vor einer vielleicht allzu elementar erscheinenden Darstellung nicht zurückzuscheuen. Zweitens aber werde ich das Verfahren sorgfältig vermeiden, durch welches vor allem bei Schiller, aber auch bei Kant, am wenigsten bei Fichte, manche Unklarheit hervorgerufen worden ist, gewisse Ausdrücke nämlich als Synonyma zu betrachten und dieselben in buntem Wechsel, besonders der stilistischen Mannigfaltigkeit halber, zu gebrauchen. Sehr willkommen wäre es mir dabei gewesen, wenn ich bei der Erläuterung der Schillerschen Bezeichnungen auf einen gewissen Grundstock von Wörtern hätte zurückgreifen können, welche in der Psychologie der Gegenwart gebräuchlich wären. Leider aber fehlt es in dieser Beziehung durchaus an der wünschenswerten Übereinstimmung, so daß z. B. Wörter wie Empfindung, Anschauung, Vorstellung durchaus keinen einer allgemeinen Gültigkeit sich erfreuenden Wert besitzen. Daher möchte ich auch jeden Leser freundlichst gebeten haben, zunächst immer den Begriff, welchen

ich im Folgenden mit diesen und anderen Ausdrücken verbinde, sich vollständig klar zu machen und dann sich des Unterschiedes bewußt zu werden, der die ihm geläufigen, mit den betreffenden Ausdrücken verbundenen Vorstellungen von jenem Begriffe scheidet. Übrigens werden sich doch hier und da Ausdrücke, welche in unserer wissenschaftlichen Sprache Gemeingut geworden sind, verwenden lassen, und ich werde auch nicht Anstand nehmen, dieselben mit Bezug auf psychische Erscheinungen zu gebrauchen, wenn sie sich bei den drei Denkern, auf welche sich unsere Untersuchung bezieht, noch nicht finden. Um aber dem Leser die Möglichkeit zu bieten, jederzeit über die Bedeutung eines Ausdruckes an der Stelle, wo dieselbe erörtert ist, sich zu unterrichten, habe ich ein Verzeichnis der als Kunstausdrücke anzusehenden Bezeichnungen angehängt.

Hinsichtlich des ersten Abschnittes bemerke ich noch, daß ich mich darin des leichteren Verständnisses wegen vollständig auf den Standpunkt stelle, von welchem aus Schiller eine Darstellung der Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung hätte geben können, wenn er dieselbe, losgelöst aus dem Zusammenhange, in welchem sie jetzt in den ästhetischen Briefen erscheint, unternommen hätte. Was in demselben an Gedanken enthalten ist, findet sich entweder in den Briefen geradezu ausgesprochen oder ist mit Notwendigkeit zu ergänzen. Für die Nachprüfung aber füge ich eine Erörterung an, welche den Gedankengang der Briefe mit besonderer Berücksichtigung der von mir behandelten Frage entwickeln soll.

Die den Citaten aus den Schriften Schillers beigegebenen Zahlen beziehen sich auf den 10. Band der historisch-kritischen Ausgabe von Goedeke (Stuttgart, 1871). Die aus der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft entnommenen Stellen sind nach den Ausgaben von Kehrbach (Leipzig, Reclam), die aus Fichtes Werken nach der Gesamtausgabe von J. H. Fichte (Berlin, 1845 und 1846) citiert.

Schillers Lehre

von der ästhetischen Wahrnehmung

nach den Briefen

über die ästhetische Erziehung des Menschen.

Unter dem Begriffe des Ästhetischen fassen wir alle Dinge oder vielmehr alle Erscheinungen unseres Bewußtseins zusammen, über welche wir zu urteilen pflegen, daß sie schön oder erhaben, dem Schönen oder Erhabenen verwandt oder entgegengesetzt seien. Zu dem Begriff des Ästhetischen gehören also auch z. B. das Anmutige, Reizende, Zierliche, — das Majestätische, Würdige, Edle, und ebenso das Häßliche und Gemeine.

Das Urteil: dieser Gegenstand ist schön, setzt sich aus zweien zusammen. In dem ersten werden wir uns nur bewußt, daß der Gegenstand, welchen wir beurteilen, eine gewisse Einwirkung auf uns ausübt, ohne daß wir dabei diese Wahrnehmung zu anderen in Beziehung setzten, welche wir früher gemacht haben, ohne daß wir uns vergegenwärtigten, daß unsere Seele bei derselben in der gleichen Weise thätig und zuständlich sei wie bei gewissen früheren Wahrnehmungsakten. Es ist also lediglich ein Urteil, welches der Bewußtseinsausdruck ist für die im gegenwärtigen Wahrnehmungsakte sich ergebende Beziehung zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und der wahrnehmenden Seele. In einem zweiten Urteile ordnen wir dann nach dieser Einwirkung den Gegenstand in die Reihe von Erscheinungen ein, welche früher in gleicher oder ähnlicher Weise auf uns gewirkt haben, wobei wir die letzteren unter gewissen Begriffen zusammenfassen. Diejenigen Gegenstände, welche früher in derselben Weise auf uns gewirkt haben wie derjenige, dessen Schönheit wir gerade betrachtend empfinden, fassen wir nach dieser Hinsicht zusammen unter dem Begriffe schön, und wenn wir nun urteilen, daß das

eben in unserer Betrachtung gegenwärtige Haus schön sei, so werden wir uns nicht bloß der Einwirkung, die es auf uns ausübt, bewußt, sondern auch, daß es infolge dessen unter die Gegenstände unserer früheren Erfahrung gehört, welche wir zusammenfassend als schön vorstellen und bezeichnen.

In der folgenden Bestimmung des Wesens der ästhetischen Wahrnehmung handelt es sich nur um diejenigen seelischen Vorgänge, welche das erste Urteil voraussetzt, also um das Problem: Welcher Art ist der Bewußtseinsinhalt und wie entsteht er, auf Grund dessen wir eine Erscheinung als zu den schönen oder häßlichen, zu den erhabenen oder niedrigen gehörig bezeichnen?

Dieser Bewußtseinsinhalt aber stellt sich dar als eine Vereinigung zweier oder, wenn wir genau sein wollen, dreier Bewußtseinszustände: es ist einmal der Gegenstand als Erscheinung in unserem Bewußtsein, zweitens die Lust, welche das Dasein dieser Erscheinung begleitet, und drittens eine gewisse durch dasselbe verursachte Erregung unseres Begehrungs- und Affektsvermögens. So wird sich unsere Untersuchung zu beziehen haben:

1. Auf die Frage: Wie verhält sich die von der ästhetischen Lust begleitete Erscheinungsform zu den anderen Formen, in denen Dinge in unserem Bewußtsein vorkommen? Oder: Wieweit nehmen wir ein Ding wahr, wenn seine Wahrnehmung ästhetische Lust im Gefolge hat?

2. Auf die Frage: Wie erklärt sich der mit jener Erscheinungsform verknüpfte Zustand: a) unseres Gefühles, b) unseres Begehrungs- und Affektsvermögens?

Um diese Fragen zu lösen, haben wir zunächst die Erscheinungsformen der Dinge und die seelische Thätigkeit, durch welche sie in unserem Bewußtsein hervortreten, d. h. die Wahrnehmung im allgemeinen, sowie die Entstehung von Lust, Affekt und Begehren im allgemeinen zu erörtern. Hinsichtlich des Ausdruckes Wahrnehmung aber möchte ich noch Folgendes bemerken. Wenn ich sage: ich nehme ein Pferd wahr, so gebe ich damit

kund, daß der von mir aufgefaßte Gegenstand von mir als unter gewisse Gegenstände fallend erkannt ist, welche mir durch frühere Erfahrung gegeben wurden und für welche ich den Sammelnamen Pferd gebrauche.*) Aber nicht für jede aus einem Urteil entstehende Erkenntnis läßt der Sprachgebrauch die Bezeichnung wahrnehmen zu. So sage ich nicht: ich nehme wahr, daß dieser Gegenstand nützlich oder zweckmäßig, daß diese Handlung gut ist. In diesen beiden Fällen würde ich zur Bezeichnung des Vorganges, durch welchen ich zu der betreffenden Vorstellung gelange, des Wortes erkennen mich bedienen. Der Sprachgebrauch scheidet also wahrnehmen und erkennen, und zwar so, daß er jenes Wort bloß da gestattet, wo das Urteil ursprünglich vermittelst sinnlicher Auffassung und Vergleichung zu Stande kommt. Das Urteil: ich nehme ein Pferd wahr, hat folgende Entstehung: ich bemerke etwas, einen Gegenstand, vergleiche denselben mit anderen Gegenständen, die mir in der unmittelbaren Anschauung, aber auch in der Erinnerung auf Grund einer früheren Anschauung gegeben sein können, und werde mir bewußt, daß jener mit diesen übereinstimmt. Dahingegen kommt das Urteil: der und der Baum ist ein nützlicher Baum, nie und nimmer durch die Anschauung allein zu Stande, da ich wohl einen Baum, aber nicht einen nützlichen Baum sinnlich auffassen kann. Alle Urteile, für welche der Stoff unmittelbar durch die Sinne oder durch die auf Sinneseindruck beruhende Erinnerung geliefert wird, fallen also unter den Begriff der Wahrnehmung, alle anderen unter den Begriff der Erkenntnis. Wie wir aber, freilich mit

*) Auch nach Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung S. 25, und Steinthal, Abriß der Sprachwissenschaft (1. Aufl.) I, S. 170, fällt die Einordnung eines durch die Sinne gegebenen Gegenstandes unter den Begriff der Wahrnehmung. Den gleichen Gebrauch von dem Ausdruck machen alle diejenigen, die von Wahrnehmungsurteilen reden. Dagegen hat bei vielen Gelehrten das Wort eine andere Bedeutung, indem es für die Auffassung der Sinneseindrücke verwendet wird (so von Uphues, Wahrnehmung und Empfindung, Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und Philosophen, u. a.).

einem gewissen Unterschiede, auch sagen können: ich erkenne in dem vor meinen Augen befindlichen Gegenstande ein Pferd, wo wahrnehmen durchaus am Platze wäre, und uns demnach gestatten, den Begriff der Erkenntnis als den weiteren über den Begriff der Wahrnehmung mit zu erstrecken, in derselben Weise soll in der folgenden Abhandlung der Begriff des Wahrnehmens über alle Akte der Auffassung eines Sinnlichen ausgedehnt werden, bei welchen zur Vorbereitung eines Wahrnehmungsurteils ein in sich abgeschlossenes Bewußtseinsgebilde uns gegenwärtig wird. Und da nun die Auffassung des Ästhetischen eine besondere Form der Auffassung eines Sinnlichen ist, so reden wir von einem Wahrnehmen des Ästhetischen oder, wenn wir uns des ungenaueren, aber nach dem Sprachgebrauch geläufigeren Ausdruckes bedienen wollen, von einer ästhetischen Wahrnehmung.

Von der Wahrnehmung im allgemeinen.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß wir weder unsere Seele noch ihre Thätigkeit beobachten können, sondern daß nur die Ergebnisse ihrer Thätigkeit zu unserm Bewußtsein kommen. Sobald die Seele ihre eigene Thätigkeit beobachten will, hört sie auf thätig zu sein. So ist jede Erklärung des Anteiles, welchen unsere Seele an der Hervorbringung der Erscheinungen unseres Bewußtseins nimmt, reine Spekulation, vorgenommen, um den Zusammenhang dieser Erscheinungen herzustellen, die allein Gegenstand einer Beobachtung sein können, weil eben sie allein in unserem Bewußtsein sind. Daraus ergiebt sich, daß unsere Darstellung des Wahrnehmungsvorganges auszugehen hat von den Bewußtseinsgebilden, welche bei der Wahrnehmuug zu Stande kommen, und sich dann erst zu den Folgerungen wenden muß, welche aus ihrer Beschaffenheit und ihrem Verhältnis zu einander für die Thätigkeit der Seele bei der Wahrnehmung und ihr Wesen und ihre Entwickelung sich ergeben.

Die Bewußtseinsgebilde der Wahrnehmung.

Das Wahrnehmungsurteil: das ist ein Haus, ist der sprachliche Ausdruck für ein als Gedanke*) zu bezeichnendes Bewußt-

*) Schiller im 19. der Ästhetischen Briefe. — Die Zulässigkeit des Ausdruckes „Gedanke" für den in der Wahrnehmung eines Hauses als solchen sich abspielenden seelischen Vorgang setzt (ohne Beziehung auf

seinsgebilde, in dem eine gewisse Erscheinung, welche eben von uns durch den Gesichtssinn, unterstützt von dem Tastvermögen, aufgefaßt wurde, als in die unendliche Reihe der Erscheinungen, die uns früher bewußt geworden sind, eingeordnet aufgefaßt wird. Es sind schon früher Häuser in großer Zahl von mir wahrgenommen worden, und dasjenige, welches eben von mir aufgefaßt wurde, nehme ich wahr als unter jene Gruppe meiner Erfahrung gehörig. Es ist also offenbar nicht die neue Erscheinung an sich, über die ich in jenem Urteil mich ausspreche, sondern das Verhältnis, welches zwischen dieser Erscheinung und früheren Erscheinungen meines Bewußtseins besteht. Wir haben daher zunächst zuzusehen, als was sich jene neue Erscheinung bestimmen läßt.

Dieselbe ist, wie schon angedeutet wurde, ein Bewußtseinsgebilde, welches durch die Berührung unseres Geistes mit einem Hause auf dem Wege des Seh- und Tastvermögens diesem Geiste gegenwärtig geworden ist. Allein bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß, was wir bei jenem Urteil zu Grunde legen, nicht die ursprünglichste Form ist, in welcher uns ein Haus erscheint, wenn es sich mit unserem Geiste berührt.

Die ursprünglichste Form, in welcher ein Gegenstand in unserem Bewußtsein erscheint, ist die Empfindung.*) Um recht

---

Schillers Terminologie) in trefflicher Weise aus einander Kromann, Kurzgefaßte Logik und Psychologie, übersetzt von Bendixen, S. 167f. Wir haben uns allerdings dem entwöhnt, das Wort von dem Schlußakt der sinnlichen Wahrnehmung zu gebrauchen. Über die Auffassung dieses Aktes bei den modernen Psychologen vergl. den Schluß. Hier bemerke ich nur, daß, was Schiller Gedanke nennt, von den Neueren in der verschiedensten Weise bezeichnet wird: als Anschauung, Begriff, Association, bez. apperceptive Verbindung zweier Vorstellungen, besonders häufig aber schlechthin als Vorstellung, welchen Ausdruck übrigens auch Schiller in diesem Sinne gebraucht.

*) Empfindung steht hier, wie aus dem Vorhergehenden sich ergiebt, im passiven Sinne (= das Empfundene). Freilich werden wir nicht umhin können, wo ein Mißverständnis nicht möglich ist, das Wort auch für den Akt des Empfindens zu gebrauchen. Die moderne Psychologie

deutlich zeigen zu können, was wir unter der Empfindung jenes Hauses verstehen, so nehmen wir an, daß dasselbe folgende Eigentümlichkeiten aufweise: die mir zugewandte, allein zu meiner Auffassung kommende Vorderansicht sei weiß getüncht; sie zeige zwei Stockwerke, im ersten eine Thür und zwei Fenster, im zweiten drei Fenster; das Dach sei mit Schiefer gedeckt; der Platz vor dem Hause sei mit Kies beworfen. Von einem gewissen Standpunkte aus wird es möglich sein, alle diese einzelnen Züge, verbunden etwa noch mit einem Stück des Himmelsraumes, in einem mehr oder minder deutlichen Bilde vereint, aufzufassen.*) Dieses Bild also, welches durch die Ätherwellen, welche die Berührung meines Geistes mit jenem Hause vermitteln, in meinem Bewußtsein hervorgerufen wird, mit allen seinen der Qualität und der Quantität nach abgegrenzten Einzeleindrücken ist die Empfindung. Ich unterscheide in der Empfindung das Weiße der Farbe der Wand von der schwarzblauen des Daches, von dem hellen Blau des Himmels, von dem Graugelb des Kieses. Aber freilich, ich sage mir noch nicht: das Haus ist weiß. Ich empfinde es als weiß: mein die gegebenen Eindrücke auffassendes Vermögen ist in anderer Art durch die Weiße der Wand angeregt als durch das Schwarzblau des Daches u. s. w.; es ist anders angeregt als vorher etwa durch das Grün der Felder, durch das staubige Grau des Weges; es ist ähnlich gereizt, wie es früher etwa durch die Farbe eines Bogens Papier gereizt

---

verwendet es ebenfalls vielfach bald aktiv, bald passiv. Außerdem ist zu beachten, daß es bald auf ein weiteres, bald auf ein engeres Gebiet erstreckt wird. Nur von einzelnen Forschern wird Empfindung in derselben Bedeutung gebraucht wie von Schiller. Manche bezeichnen das betreffende Bewußtseinsgebilde als Wahrnehmung, andere als Anschauung, welchen letzteren Ausdruck Schiller selbst häufig synonym mit Empfindung gebraucht. Bei Herbart heißt dasselbe Vorstellung, bei Wundt Sinnesvorstellung.

*) Daß dieser in unserem Bewußtsein schwebende Empfindungsgehalt zu einem guten Teile durch Association und Reproduktion früherer Erscheinungen zu Stande kommt, ist für die hier angestellte Erörterung ohne Bedeutung.

wurde, aber es ist sich dieser Übereinstimmung der neuen Empfindung mit früheren Empfindungen nicht bewußt, und auch der Gegensatz zwischen dem Weiß der Wand und der Farbe des Daches kommt ihm nur so weit zum Bewußtsein, als es sich bei der Aufnahme beider in einem verschiedenen Zustande befindet, nicht dadurch, daß es diese verschiedenen Zustände als besondere Formen eines allgemeinen Zustandes wahrnimmt, den wir als Farbenempfindung überhaupt bezeichnen könnten. Nicht anders steht es mit den übrigen Teilen des Bildes: ich scheide in der Empfindung von der Wand des Hauses die Thür und die Fenster, von der senkrechten Mauer das schräge Dach und den wagerechten Platz vor dem Hause; ich empfinde die Scheiben als etwas anderes als die Rahmen der Fenster, als die Steine, welche sie einfassen. Aber ich denke nicht: das ist die Thür, durch welche man in das Haus eingeht; das sind die Fenster, durch welche Licht in die Räume dringt; ich zähle nicht die Fenster und nicht die Scheiben derselben. Ich scheide die Oberfläche des Hauses von dem Himmel dahinter und dem Platze davor, aber ich werde mir noch nicht bewußt, daß diese Oberfläche einem Gegenstand mit bestimmten Zwecken angehört, ebensowenig als ich dem Platz oder dem Himmel irgend eine Bestimmung zuweise oder Bedeutung beilege. Mit kurzen Worten: der Inhalt der Empfindung ist mir ein vollständig klares Bild, das ich mir noch nicht ausgedeutet habe.*)

Und zwar bin ich mir auch darüber nicht zweifelhaft, daß dieses Bild nicht ein Abbild, eine Erscheinung meines Ich ist,

*) Zum Überfluß setze ich noch hierher, was von Kirchmann, Ästhetik auf realistischer Grundlage I, S. 3f., über den Inhalt der Sinneswahrnehmung sagt, unter der er dasselbe wie Schiller unter Empfindung versteht: „Der Inhalt der Sinneswahrnehmung umfaßt die sogenannten stofflichen Bestimmungen: die Farbe, die Töne, das Glatte, das Rauhe, die Temperaturen, die Kraft, die Geschmäcke und die Gerüche. Daneben gehören zum Inhalt die Bestimmungen der räumlichen und zeitlichen Größe, des Grades, der Richtung, der Gestalt, der Bewegung und der Veränderung.“

sondern daß es etwas außer mir Befindliches vorstellt. In unmittelbarer Verbindung mit dem Bewußtsein des Empfundenen steht also das Bewußtsein des Empfindenden, des eigenen Ich. Auch dieses Bewußtsein beruht nicht auf einem denkenden Unterscheiden des Subjektes und des Objektes, sondern mit dem Berühren des Gegenstandes ist der berührende Geist wie der in seinem Bewußtsein sich zeigenden Erscheinung, so seiner selbst gewiß.

Es ist uns in der Empfindung bereits alles das gegeben, was wir von dem Gegenstand wahrnehmen, und wenn wir an ihm etwas Neues wahrnehmen sollen, so ist dies nur möglich durch eine neue Empfindung. Alle Wahrnehmungsakte, die auf das Empfinden folgen, haben somit keinen weiteren Zweck als das, was wir neu wahrgenommen haben, in Verbindung zu setzen mit dem, was wir früher wahrnahmen.

Zu diesem Behufe bedarf es zunächst einer Umbildung des Empfundenen. Die Empfindung muß zum Schein*) werden. Wir sehen dies leicht ein, wenn wir uns klar machen, daß das Urteil: das und das in der Empfindung Gegebene ist ein Haus, auf einer Wahrnehmung beruht, welche eine Menge von besonderen Zügen auffaßt, die für jenes Urteil durchaus gleichgültig sind, da sie mit dem, was wir unter einem Hause uns

*) Daß Schiller mit diesem Worte das Bewußtseinsgebilde bezeichnet, welches auf eine Empfindung jedweden Inhaltes folgen kann, geht aus dem 26. der Ästhetischen Briefe hervor. Leider hat er oft genug das Wort im Sinne von „ästhetische Lust erzeugender Schein“ gebraucht, so daß der Irrtum nahe gelegt wurde, als ob der Schein bei ihm nur ein im ästhetischen Wahrnehmen entstehendes Bewußtseinsgebilde sei. Übrigens wird der Ausdruck Schein einmal von Körner in einer Weise gebraucht, die vielleicht für Schiller eine Anregung gegeben hat. Er sagt in dem Briefe an diesen vom 4. Februar 1793: „Das Objektive, Gegebene, Unwillkürliche des Begriffs sind daher die gemeinsamen Unterschiede mehrerer Objekte von anderen Objekten. Dieser Stoff des Begriffes ist nicht erdacht, sondern wahrgenommen, nicht durch subjektive, sondern durch objektive Täuschung hervorgebracht; und alle Prüfung unserer Erkenntnis endigt bei dem Unterschiede zwischen subjektiver und objektiver

denken, gar nicht notwendig verbunden sind. Z. B. hatten wir die Teilempfindung einer weißen Wand, während ein Haus ebenso gut grün oder blau oder gelb angestrichen sein kann oder überhaupt nicht getüncht ist; wir hatten eine Empfindung, wie sie von einem Schieferdach ausgeht, während das Dach eines Hauses ebenso gut aus Ziegeln oder anderen Stoffen bestehen kann; es waren uns in der Empfindung zwei Stockwerke und fünf Fenster gegenwärtig, während in beiden Punkten das Haus im allgemeinen an diese Zahlen nicht gebunden ist. Notwendiger Weise aber gehören zu einer Erscheinung Wand, Dach, Fenster — und zwar in gewissen Formen und in gewisser Ordnung, die hier nicht genauer bestimmt zu werden brauchen —, wenn ich sie als zu denjenigen Erscheinungen gehörig wahrnehmen soll, die ich mit dem Sammelnamen Haus bezeichne. Geradeso, wie ich, um ein Dreieck wahrzunehmen, drei Seiten und drei Winkel in meinem Bewußtsein haben muß, und zwar in bestimmten Verhältnissen zu einander, ohne daß ich jedoch dabei auf die Größe dieser Seiten oder Winkel besonders zu achten hätte. Wenn also von jenem Empfindungsbilde in meinem Bewußtsein nur diejenigen Züge noch festgehalten werden, welche notwendiger Weise dazu gehören, um in dem Gegenstande, durch den es hervorgerufen ist, ein Haus zu erkennen, so haben wir in uns

---

Täuschung. Nur vor dem Einfluß des Persönlichen können wir uns verwahren; der allgemeine und dauernde Schein gilt uns für Wahrheit, oder wir müssen auf alle Erkenntnis Verzicht thun." Körner bezeichnet also die Gebilde, die uns im Empfinden zum Bewußtsein kommen, als Schein, und die von allem Persönlichen und Zufälligen gereinigte Empfindung als allgemeinen und dauernden Schein. Nur der letztere ist der Schein Schillers, wenn er das Wort in weiterer Bedeutung gebraucht. In der modernen Psychologie findet sich keine Bezeichnung, die damit verglichen werden könnte, weil dieselbe die von Schiller angenommene Zwischenstufe zwischen Empfinden und Denken nicht berücksichtigt (vergl. den Schluß). — Daß man sich davor zu hüten hat, mit dem Begriffe dieses Scheins die Vorstellung des Nichtwirklichen zu verbinden, braucht nach der eben citierten Stelle und der im Folgenden gegebenen Bestimmung desselben nicht besonders betont zu werden.

den Schein des Hauses, und diese Bewußtseinsform des Gegenstandes ist es, welche wir bei der Bildung des Urteils: das ist ein Haus, zu Grunde legen. Sicherlich also haben wir es bei dem Schein noch mit dem Dinge selbst zu thun, das wahrzunehmen wir im Begriff sind; nur es ist in unserem Bewußtsein, aber freilich nicht in der ganzen Fülle, mit der es uns in der ursprünglichen Empfindung gegeben war; andererseits aber auch in einer gewissen Ordnung, nach bestimmten Verhältnissen seiner Teile zu einander. Soll ich, um dies letztere an unserem Beispiele zu erläutern, in dem von den überflüssigen Zügen der Empfindung gereinigten Bilde eines Dinges ein Haus erkennen, so würde ich dazu nicht im Stande sein, wenn dasselbe wohl eine thürähnliche Öffnung aufwiese, die aber meinetwegen unter dem Dache angebracht wäre. Es genügt also nicht, daß uns sozusagen die Elemente der Oberfläche eines Hauses in buntem Durcheinander gegeben sind, sondern es müssen dieselben als nach einer bestimmten Regel angeordnet zu unserem Bewußtsein kommen, ohne daß wir diese Regel selbst zu erkennen brauchten. Der Schein eines Hauses wäre demnach das auf die Auffassung der allen Häusern unserer Erfahrung in der Empfindung gemeinschaftlichen Züge beschränkte Gebilde, welches in unserem Bewußtsein entsteht erst nach der ersten Berührung eines Hauses mit unserem Geiste, verbunden mit der Auffassung eines gewissen Verhältnisses dieser Züge zu einander, welches durch den Zweck des Hauses bestimmt ist, ohne daß dieser Zweck von uns erkannt würde, verbunden auch, wie die Empfindung, mit dem Bewußtsein der Gegenständlichkeit, mit der Überzeugung, daß uns mit diesem Gebilde etwas außer uns Befindliches gegeben ist.

Nachdem wir so die Erscheinung näher bestimmt haben, auf welche wir uns in dem Urteile: das ist ein Haus, beziehen, ist leicht einzusehen, wie groß der Unterschied zwischen derselben und dem durch dieses Urteil entstehenden Bewußtseinsgebilde, dem Gedanken, ist. Denn dieser letztere ist, wie schon oben hervorgehoben wurde, weiter nichts als der Bewußtseinsausdruck für die Auffassung der Bedeutung, welche die neue Wahrnehmung

hat, wenn wir sie mit allen anderen Wahrnehmungen, die wir überhaupt gemacht haben, vergleichen. Die unendliche Erfahrung, welche hinter uns liegt, wenn wir eine neue Erfahrung machen, ist nach unzähligen Gruppen geordnet, deren jede wir in einem Begriff zusammenfassen. Ein Begriff ist weiter nichts als der Inbegriff eines Teiles unserer Erfahrung, einer Reihe von Erscheinungen, denen eine Anzahl von Zügen gemein ist, vorgestellt in einem diese Züge aufweisenden Bewußtseinsgebilde, welches gewissermaßen als Vertreter aller Einzelerscheinungen, als Symbol derselben gilt. Alle Häuser fallen unter einen Begriff; im Begriffe des Hauses vergegenwärtigen wir uns die Summe unserer Erfahrung hinsichtlich derjenigen Gruppe von Erscheinungen, welche sich als Gebäude zum Zwecke menschlichen Aufenthaltes darstellten. Dem Bewußtseinsgebilde gegenüber, welches wir als Begriff bezeichnen, ist jede Empfindung, durch die uns ein gegenwärtiger Gegenstand gegeben wird, ein Besonderes. Der Begriff wird also auch nie durch die Berührung eines Gegenstandes mit unserem Geiste unmittelbar gegeben; wohl aber enthält die Empfindung alle Elemente, auf welche der Begriff gegründet ist. Jeder Teil des Begriffes hat, wenn er aus der Empfindung erschlossen werden soll, in derselben einen ihm korrespondierenden Zug. Die Empfindung aber, soweit sie von den im Begriff nicht mit eingeschlossenen Bestandteilen gereinigt ist und nur diejenigen enthält, auf Grund deren der Schluß gezogen werden kann, daß die neue Erfahrung unter die im Begriff zusammengefaßte fällt, ist der Schein. Der Schein eines Hauses enthält alle Empfindungselemente, aber auch nur sie, welche in jedem der Häuser meiner Erfahrung vorhanden gewesen sind. Der Begriff der Bewohnbarkeit durch Menschen z. B. gehört zum Begriff des Hauses. Er ist in der Empfindung des Hauses, welches wir vorhin als Beispiel angenommen haben, angedeutet durch verschiedene Züge: durch das Vorhandensein von Thür und Fenstern, durch eine gewisse Beschaffenheit der zur Empfindung kommenden Wand u. s. w. Und so hatten die Empfindungen aller Gegenstände meiner Erfahrung, welche ich

mit dem Namen Haus bezeichne und welche ich unter dem Begriff des Hauses zusammenfassend vorstelle, eine gewisse Anzahl von Zügen gemeinsam, auf Grund deren ich sie mit den betreffenden vorhergehenden zusammenfaßte. Das Ergebnis des Zusammenfassens aber ist der Gedanke. Im Gedanken erhält der Geist das Bewußtsein der Übereinstimmung des durch den Schein repräsentierten neu wahrgenommenen Gegenstandes mit den durch den Begriff repräsentierten Gegenständen unserer früheren Erfahrung.

Diese Bestimmung müssen wir aber noch um etwas erweitern. Indem wir sie bildeten, gingen wir nämlich von dem Urteil aus: das ist ein Haus. Es giebt aber noch andere Wahrnehmungsurteile, welche sich von jenem unterscheiden, obwohl sie unter dieselbe Kategorie fallen. Wenn ich z. B. urteile: das ist ein Raum, so kann ich allerdings auch dem durch die Empfindung Gegebenen einen bloß aus meiner Erfahrung abstrahierten Begriff gegenüberstellen, in dem ich alles das zusammenfasse, was die Räume, die mir bisher vorkamen, Gemeinsames hatten. Ich kann ihm aber auch die Idee des reinen oder durchaus leeren Raumes entgegensetzen. Unter Ideen verstehen wir Vorstellungen, unter welche alle Erfahrung fällt, obwohl sie selbst doch niemals in der Erfahrung erscheinen, weil sie über jede einzelne Erfahrung und über alle Erfahrungsmöglichkeit hinausgehen. In der Erfahrung waren mir, bevor ich ein neues Haus wahrnahm, Häuser gegeben, und der Begriff Haus stellte nichts dar als eine Vorstellung, welche die allen diesen Häusern gemeinschaftlichen Züge vereinigte, ein Bewußtseinsgebilde, dessen Inhalt in jeder Empfindung beschlossen sein muß, wenn anders ich in dem Dinge, von welchem dieselbe ausgeht, ein Haus wahrnehmen soll. Ein leerer Raum hingegen wird uns niemals in einer Empfindung gegeben, sondern immer nur ein demselben mehr oder weniger sich Annäherndes. So werden in mir auf dem Wege der Erfahrung die Vorstellungen der verschiedensten Stoffe hervorgerufen; ich empfinde und stelle das Eisen vor, das Holz u. s. w. Dagegen kann ich den Stoff überhaupt nie empfinden, sondern

nur denken: die Idee des Stoffes ist also eine aus dem Geiste stammende Erweiterung meiner Erfahrung, unter die doch wieder jede einzelne Erfahrung fallen muß. Eine Idee ist die Vorstellung der Welt, wenn ich unter diesem Worte die Gesamtheit aller Erscheinungen verstehe und dieselbe als ein Unendliches denke. Denn was mir an Teilen der Welt in der Erfahrung gegeben wird, ist endlich; die Summe alles Endlichen giebt nur ein Endliches, und wenn ich nun trotzdem die Welt als ein Unendliches vorstelle, so überschreite ich damit die Erfahrung und gebe aus mir selbst etwas hinzu, aus dem Bedürfnis meines Geistes ein Unendliches wenigstens zu setzen. Eine Idee ist es auch, wenn ich die Welt als ein durch und durch Gesetzmäßiges oder Notwendiges vorstelle. In der Erfahrung stoßen wir niemals auf ein durch und durch Gesetzmäßiges: immer wieder drängen sich in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen andere, welche denselben zu unterbrechen scheinen. Deshalb ist es eine über alle Erfahrung hinausgehende Vorstellung, wenn wir alle Erscheinungen der Welt als unter einer Gesetzmäßigkeit stehend denken.*) Die Ideen sind also die allgemeinsten Bewußtseinseinheiten, unter welche ich die nach Empfindungen und Begriffen geschiedene Erfahrung zusammenfasse. So lange ich nun, um zu unserem ersten Beispiele zurückzukehren, den Schein eines Raumes mit dem Begriffe der doch immer von etwas erfüllten Räume, die in meiner Erfahrung vorgekommen sind, verbinde, so lange ist von einem Abschluß der Erkenntnis, die sich auf den in der Empfindung gegebenen Raum bezieht, nicht die Rede. Erst, wenn ich den betreffenden Raum als einen Raum, der reine Form ohne körperlichen Inhalt ist, der also über jede Erfahrung hinausgeht, erfaßt habe, erreicht mein Erkennen sein Ziel, und so kann das Urteil: das ist ein Raum, angesehen

*) Vergl. Schillers Äußerung bei Goethe, Annalen zu 1794: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne."

werden als ein Beispiel für die Einbeziehung eines Besonderen der Erscheinung unter die allgemeinste Erscheinungsform unseres Bewußtseins, unter die Idee.

Der Gedanke ist demnach nicht bloß das Bewußtsein der Übereinstimmung des Gegenstandes in der Form des Scheins mit der entsprechenden früheren Erfahrung, sondern auch das Bewußtsein der Übereinstimmung des Scheins mit der Idee. Daraus aber ergiebt sich auch für das Bewußtseinsgebilde des Scheins eine erweiterte Bestimmung. Wir müssen nämlich nunmehr sagen, daß der Schein diejenige Bewußtseinsform eines Gegenstandes ist, in welcher derselbe irgend welcher früheren Erfahrung oder einer Idee entspricht.

Was aber das Verhältnis des einer Idee entsprechenden Scheins zu der Empfindung, aus welcher er hervorgeht, betrifft, so erinnere ich daran, daß das Empfindungsbild, welches wir zum Begriff erheben wollen, von überschüssigen Bestandteilen zu reinigen ist. Diese stehen aber nicht im Widerstreit zu dem Begriffe. Das weißgetünchte Haus unserer Erfahrung stimmt nicht mit der Begriffsvorstellung überein, aber die weiße Farbe widerstreitet nicht dem Begriff des Hauses. Dagegen wird die Idee von jedem Empfindungsbilde ausgeschlossen. Jeder in der sinnlichen Empfindung gegebene Raum streitet gegen die Idee des Raumes überhaupt, und so muß ich, wenn ich ihn unter die Idee denkend einordnen will, seine Reinigung von den der Idee entgegenstehenden Bestandteilen vornehmen. Während der Schein eines Begriffes die Empfindung ist ohne diejenigen Züge, welche sie von dem in einer Gruppe von Empfindungen empfundenen Allgemeinen scheiden, ist der Schein einer Idee die Empfindung ohne diejenigen Züge, welche sie von dem zu einer Gruppe von Empfindungen gedachten Allgemeinen scheiden. Der Schein einer Idee ist also ein Unendliches, wie die Idee selbst.

Wenn wir endlich die drei Bewußtseinsgebilde, die bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes hervortreten, unter die allgemeinsten Begriffe einordnen wollen, unter die sie mit anderen Erscheinungen unseres Bewußtseins zusammenzufassen sind, so

gehört die Empfindung unter diejenige Bewußtseinsgruppe, welche wir Stoff nennen; der Gedanke unter diejenige, welche wir als Form bezeichnen. Stoff sind uns alle Bewußtseinsbilder, welche bei der ersten Berührung unseres Geistes mit einem außer uns Befindlichen entstehen. Außer der Empfindung gehören dazu das Gefühl (Lust und Unlust), Affekt und sinnliches Begehren. Mit Form bezeichnen wir diejenigen Bewußtseinsgebilde, welche durch die bewußte Beziehung eines Bewußtseinsgebildes auf das andere entstehen: neben dem Gedachten gehört dazu das vernunftbestimmte Begehren. Der Begriff Schein im allgemeinsten Sinne aber, welcher selbst ein Kollektivbegriff ist, der wieder in den Schein der Wahrnehmung und in den Schein des Affekts und Begehrens zerfällt, vereint alle Bewußtseinsgebilde in sich, welche Stoff und Form zugleich sind. Um dies an dem Schein der Wahrnehmung zu zeigen, von welchem allein wir hier handeln wollten, so ist der Schein Stoff, insofern er noch ein Empfundenes, und Form, insofern er schon ein Gedachtes ist. Er ist noch ein Empfundenes: es ist mit ihm ein außer uns Befindliches, ein Objekt in unserem Bewußtsein, ein wirklicher Gegenstand, und auch nur dieser eine; es erscheint nichts sonst in unserem Bewußtsein, es schweben uns die früher erfahrenen Gegenstände nicht zugleich mit vor, und es ist noch nicht ein bloßes Verhältnis, wie es uns im Gedachten gegenwärtig ist. Der Schein ist immer noch ein von außen Gegebenes, er ist nicht reine Form der Wahrnehmung. Diese erhalten wir erst, wenn wir das Verhältnis der neuen Erfahrung zu unserer früheren oder zu unseren Ideen feststellen, und ein solches Verhältnis ist nie ein in der Empfindung Gegenwärtiges. Anderseits ist der Schein der Wahrnehmung auch nicht reiner Stoff. Stoff der Wahrnehmung ist die unbeeinflußte Auffassung eines in der Empfindung Gegenwärtigen. Aus der Empfindung entsteht erst der Schein, indem sie einer gewissen Umwandlung im Bewußtsein, ohne das Zuthun des einwirkenden Gegenstandes, unterworfen wird; denn nie wirkt der Gegenstand vollständig so auf uns, wie er in uns als Schein gegenwärtig ist. Der Schein im

allgemeinen, wie der Schein der Wahrnehmung im besonderen ist, um es zu wiederholen, Stoff und Form in einem.

Die drei Zustände des wahrnehmenden Geistes.

Wir gehen jetzt, nachdem wir die drei Bewußtseinsgebilde, welche bei jeder Wahrnehmung zum Vorschein kommen, wenn ein durch die Sinne aufgenommener Eindruck in unsere Erfahrung und darüber hinaus in unsere Ideen eingereiht werden soll, im allgemeinen bestimmt haben, dazu über, das Verhalten unseres Geistes auf diesen verschiedenen Stufen der Auffassung eines Dinges zu charakterisieren.

Für alle drei Stufen der Wahrnehmung ist zunächst zu bemerken, daß sich dabei der Geist gleichmäßig in einer Abhängigkeit vom Objekt befindet, insofern er ohne eine Anregung von außen weder eine Empfindung haben noch einen Schein wahrnehmen noch einen Gedanken bilden kann. Alle unsere Gedanken setzen Empfindungen voraus, in welchen die Berührung des Geistes zu allererst möglich wird. Alles Denken bezieht sich nur auf den in der Empfindung aufgenommenen Stoff. Allein das Verhalten unserer Seele ist bei den drei Wahrnehmungsstufen ein ganz verschiedenes.

Beim Empfinden ist die Seele auch abhängig von dem Zustande, in dem sie sich selbst befindet. Wenn der Kurzsichtige ein Haus nicht wahrnimmt, welches der Weitsichtige längst als solches erkannt hat, so liegt dies nicht an dem weniger entwickelten Denkvermögen jenes, sondern nur an der besonderen Verfassung seines Sehvermögens, das nicht auf die gleichen Entfernungen von den Gegenständen in wirksamer Weise berührt wird. So hängt von dem Zustande unseres Empfindungsvermögens durchaus die Beschaffenheit des in uns entstehenden Bildes des Objekts ab und hat die Empfindung immer nur einen individuellen Wert. Zweitens besteht beim Empfinden die vollste Abhängigkeit der Seele von dem einzelnen Objekte, indem in einer Empfindung mir eben nur diese gegenwärtig ist und alles andere ausgeschlossen

wird. „Indem man auf einem Instrument einen Ton greift, ist unter allen Tönen, die es möglicherweise angeben kann, nur dieser einzige wirklich; indem der Mensch das Gegenwärtige empfindet, ist die ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen auf diese einzige Art des Daseins beschränkt." Jener subjektiven Beschränktheit des Geistes beim Empfinden steht also gegenüber die Beschränktheit des Empfindungsinhaltes, welcher geradezu einzig in seiner Art in dem gesamten Verlaufe unseres Bewußtseins dasteht. Weiter hat der Geist durchaus nicht die Wahl unter den zu empfindenden Dingen. Willenlos muß er sich der an ihn herantretenden Berührung hingeben; das Ding, das ihn zuerst wirksam berührt, wird von ihm empfunden, er mag wollen oder nicht. Es wird dem überlegten Leser nicht einfallen dagegen einzuwenden, daß wir doch Erinnerungsbilder mit einer gewissen Absichtlichkeit in uns hervorzurufen im Stande sind. Denn diese sind doch nur Erinnerungsbilder von Empfindungen, die uns ohne unseren Willen zuströmten. Wenn wir aber irgend einem gerade im Bereiche unserer Sinne befindlichen Gegenstande unsere Aufmerksamkeit zuwenden, so setzt dieser Willensakt immer eine schon vorhandene Berührung des Gegenstandes mit unserer Seele voraus. Endlich ist klar, daß wir beim Empfinden nicht eine Anregung durch den Stoff bekommen, infolge deren wir uns etwas mit demselben nicht Zusammenfallendes vorstellten, sondern die Anregung hat einzig den Zweck, in uns das Bewußtsein des Dinges selbst hervorzurufen. Wir haben also in dem durch dasselbe veranlaßten Bewußtseinsgebilde lediglich ein durch die Außenwelt in uns Seiendes und nicht ein von unserer Seele Erzeugtes; vielmehr müssen wir diese als empfangend oder leidend vorstellen. Der Zustand des Empfindens erscheint also wirklich als ein Zustand völliger Abhängigkeit der Seele: sie ist abhängig von einem außer ihr Befindlichen, insofern sie ohne ein solches überhaupt nicht empfindet; ferner aber, indem sie nur dieses selbst empfindet und nur so, wie es auf uns eingewirkt hat und wann es auf uns einwirkt; sie ist auch abhängig von der Verfassung, in der sie empfindet. Daher

läßt sich der Zustand des Empfindens als der physische Zustand der Wahrnehmung bezeichnen, der Zustand der Abhängigkeit von subjektiven und objektiven Naturbedingungen.

Wenn wir nun demgegenüber diejenige Wahrnehmungsthätigkeit ins Auge fassen, welche wir als Denken bezeichnen, so haben wir schon betont, daß auch hier, wie beim Empfinden, Abhängigkeit vom Gegenstande insofern vorliegt, als wir ohne Anregung durch denselben überhaupt nichts denken. Das Bewußtseinsgebilde aber, welches dieser Denkthätigkeit entspringt, ist, wie wir ebenfalls gesehen haben, eine Auffassung des Verhältnisses, welches zwischen dem in unser Bewußtsein eingetretenen Gegenstande zu gewissen Erscheinungen unserer früheren Erfahrung oder zu einer Idee besteht. Der Inhalt des Gedankens, das Gedachte selbst, ist also kein außer unserem Geiste Befindliches: dann kann er nur ein von uns selbstthätig Erzeugtes sein. Wir haben es demnach mit einem schöpferischen Akte unseres Geistes zu thun, mit einer Aktivität, welcher bei der Empfindung, in der ein außer uns Befindliches den Bewußtseinsinhalt bestimmt, eine völlige Passivität gegenübersteht. Weiter ist die Seele im Denkzustande als frei zu bezeichnen, weil sie unter den zahlreichen Formen des Scheins, welche im Anschluß an eine Empfindung in dem dieses Bewußtseinsgebilde erzeugenden Zustande auftauchen, eine ohne jeden Zwang wählt, um dieselbe mit ihrer früheren Erfahrung oder mit ihren Ideen zu verknüpfen. Dagegen werden wir zugeben müssen, daß auch in diesem Zustande eine gewisse Abhängigkeit vorhanden ist: wenn nämlich das Denken sich innerhalb der Erfahrung hält, so hat dasselbe seine Grenze in der jedesmaligen Erfahrung des wahrnehmenden Geistes; je ausgebreiteter die Erfahrung des Menschen ist, um so mehr wird die Seele in der Lage sein, die neuen Erscheinungen in unendlich viele Beziehungen zu dem in ihr aufgespeicherten Schatze von Begriffen und Ideen zu setzen. Sodann ist der Geist im Erzeugen eines Gedankens abhängig von dem für alles Denken geltenden Gesetz: Was mit einander übereinstimmt, muß in einem Gedanken (in einer Denkeinheit) zusammengefaßt werden.

Um diesen besonders wichtigen Punkt recht klarzustellen, beziehe ich mich auf das nun schon oft verwendete Beispiel eines bestimmten Hauses. Wenn ich mir dessen bewußt werde, daß das von mir aufgefaßte Haus, welches bis dahin nur ein unbestimmter Gegenstand ist, unter gewisse Gegenstände gehört, welche ich mir zusammenfassend unter dem Begriff des Hauses vorstelle und mit dem Namen Haus bezeichne, so haben wir uns dies als nach folgendem Muster geschehend zu denken: I. a) Das als Schein in meinem Bewußtsein schwebende Ding stimmt zu dem Begriff gewisser Gegenstände meiner früheren Erfahrung (propositio minor). b) Was nach den Formen, in denen es in unserem Bewußtsein enthalten ist, zu einander stimmt, gehört auch seinem Wesen nach zu einander (propositio maior). II. Folglich ist der in mein Bewußtsein neu eingetretene Gegenstand jenen früher wahrgenommenen Gegenständen zuzurechnen. In diesem Schluß erscheint in der propositio maior eben jenes Grundgesetz für alles Denken, an welches der Geist auch schon auf der dritten Stufe der Wahrnehmung eines durch die Sinne gegebenen Gegenstandes gebunden ist. Aber freilich ist es kein Gesetz, kein Zwang, welcher nur für den einzelnen Geist gilt, sondern nach demselben richten sich alle denkenden Geister. Ebenso muß man annehmen, daß das Vermögen, welches den Schein mit der früheren Erfahrung vergleicht, wenn das Gedachte bei allen Menschen das gleiche sein soll, genau dasselbe ist. Wenn der gleiche Gedanke entspringen soll in verschiedenen Subjekten, so genügt es nicht, wenn die objektiven Bestandteile, aus welchen derselbe gebildet wird, Schein und frühere Erfahrung, gleich sind. Es muß das die beiden in Beziehung zu einander setzende Vermögen gleichgeartet sein; denn wenn dies nicht der Fall wäre, so würde trotz der Gleichheit der vorschwebenden Objekte die eine Seele die Übereinstimmung derselben feststellen, die andere nicht. Es kann also die Seele das Verhältnis beider im Denken zwar nicht willkürlich auffassen, aber sie wirkt dabei wenigstens nach gemeinverbindlichem Gesetz und frei von individueller Schwäche. Auch ist sie, wie wir sahen, vollständig frei in der Wahl der

Beziehung, in welche sie die neue Bewußtseinserscheinung zu ihrer früheren Erfahrung setzt, deren Umfang freilich durch ihre besondere Anlage und Entwickelung bedingt ist. Die Freiheit des denkenden Geistes nun nennen wir die moralische Freiheit und den Zustand desselben den moralischen Zustand*), indem wir den Ausdruck entlehnen von der Analogie des vernunftbestimmten Willens.

Der moralischen Freiheit wie der physischen Gebundenheit steht gegenüber die ästhetische Freiheit; zwischen den moralischen und physischen Zustand fügt sich als dritte Stufe des Wahrnehmungsvorganges der ästhetische Zustand, in welchem aus der Empfindung der Schein entsteht. In ihm empfindet der Geist den Gegenstand nicht und denkt ihn nicht, sondern er betrachtet ihn. Dabei ist zu bemerken, daß nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch das Zeitwort betrachten verwendet wird, wo wir aus einer Empfindung bereits einen Gedanken gebildet haben und dazu übergehen, diesen zu erweitern: wenn ich sage, daß ich ein Haus betrachte, so habe ich bereits wahrgenommen, daß der Gegenstand, auf den ich meine Aufmerksamkeit richte, ein Haus ist, und die Betrachtung hat zum Ziel die Feststellung gewisser Eigentümlichkeiten des Hauses, von denen ich mir noch keine Vorstellung gebildet habe, deren Erkenntnis ich durch die Betrachtung vorbereite. So ist das Ergebnis der Betrachtung vielleicht die Vorbereitung des Gedankens, daß die Thür für das praktische Bedürfnis oder für das ästhetische Empfinden zu niedrig, daß die Fenster zu klein sind, u. a. In der gegenwärtigen Darstellung aber gebrauchen wir entsprechender Maßen den Ausdruck betrachten von der Thätigkeit der Seele, welche auch jenem ersten aus einer Sinnesempfindung erwachsenden Gedanken vorausgeht.

*) Gewiß ist diese von Schiller gewählte Bezeichnung recht oft mißverstanden worden. Es fehlt eben ein Ausdruck, durch welchen wir die Zustände des moralischen, d. h. nach Vernunftgesetzen wollenden und des nach Vernunftgesetzen denkenden Geistes zusammenzufassen gewohnt wären.

Im Zustand des Betrachtens ist die Seele frei, insofern sie nicht unter den Gesetzen steht, welche für das Empfinden und Denken gelten. Wenn der empfindende Geist den Gegenstand nur wahrnimmt, wie derselbe auf ihn einwirkt, so ist das Bewußtseinsgebilde des Scheins eine durch auswählende Thätigkeit des Geistes von diesem selbst bestimmte Wahrnehmungsform. Der denkende Geist muß das Verhältnis des Scheins zu seiner früheren Erfahrung bestimmen, wie dasselbe auch ohne diese seine beziehende Thätigkeit bestehen würde; er ist gezwungen, sich dieses Verhältnisses so, wie es ist, bewußt zu werden oder den entsprechenden Bewußtseinsakt überhaupt nicht zu vollziehen, also auf der Stufe des Scheins zu beharren. Der betrachtende Geist hingegen ist in der Erzeugung des Scheins zwar auch abhängig von seiner Erfahrung oder von den über seine Erfahrung hinausgehenden Ideen, in welchen anzuschauen er durch sich selbst getrieben wird. Allein er ist sich dabei keiner Beziehung des Empfundenen auf seine Erfahrung oder eine Idee bewußt, und so fühlt er sich in dem Erzeugungsakte als frei und aus sich selbst wirkend.

Der Geist ist aber im ästhetischen Zustand auch deswegen nicht beschränkt, weil das in ihm entstehende Bewußtseinsgebilde kein einseitiges, der Gruppe der Empfindungen oder der Gruppe der Gedanken zufallendes ist, und weiter, weil er im Erzeugen desselben nicht einseitig schöpferisch oder empfangend ist. Er ist nicht beschränkt hinsichtlich seiner Bestimmung, nicht beschränkt hinsichtlich seiner Bestimmbarkeit. Hinsichtlich seiner Bestimmung: wenn der Schein, wie wir gesehen haben, ein Bewußtseinsgebilde ist, welches in allen in derselben Gestalt erscheinen muß, so ist vorauszusetzen, daß der Geist bei seiner Bildung frei ist von den Einschränkungen, welche seine Individualität beim Empfinden zeigt; er empfindet nicht in einer ihm eigentümlichen Form, sondern wie alle Wesen empfinden müssen, weil sie als denkende Subjekte gleich sind, während sie als empfindende sich unterscheiden. Der betrachtende Geist ist aber auch frei hinsichtlich seiner Bestimmbarkeit. Er ist leidend und schöpferich zugleich: er

schafft, aber nicht dem Wesen nach, wie im Denken, wo er etwas hervorbringt, was außer ihm gar nicht ist; er giebt dem empfundenen Stoff nur eine andere Form, bildet ihn um, und zwar ohne daß er aufhört, ihn zu empfinden. Dann aber hat er in diesem Zustande die Fähigkeit, ohne weiteres in den Zustand des Denkens oder des Empfindens überzugehen, während der empfindende Geist niemals sofort zum Denken übergehen kann; er ist also auch unbeschränkt in seiner Bestimmbarkeit.

Weil der Übergang vom Empfinden zum Betrachten und vom Betrachten zum Denken ein so leichter ist, so sind wir in der Regel außer Stande, den ästhetischen Zustand, welcher den Übergang von der Empfindung zum Gedanken eines Gegenstandes vermittelt, in unserem Bewußtsein zu beobachten. Denn dieser Übergang vollzieht sich infolge dessen meist zu schnell. Aber was in unserem Bewußtsein sich mehr oder weniger vermischt, ist doch für die psychologische Untersuchung notwendig zu trennen.*) Und weiter haben wir davon ein durchaus deutliches Bewußtsein, daß auf den Gedanken eines Gegenstandes, wenn eine vollständige Erkenntnis desselben folgen soll, der oben erwähnte Zustand selbstbestimmter Thätigkeit der Seele folgt, den wir nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch betrachten nennen. Den entscheidendsten Beweis für das Vorhandensein des ästhetischen Zustandes aber haben wir in der ästhetischen Betrachtung oder Wahrnehmung, wie wir weiter unten sehen werden.

Die Bedingungen der Wahrnehmung.

Es ist im Vorhergehenden dargethan worden, welche Bewußtseinsgebilde auf den drei Stufen der Wahrnehmung erzeugt werden und welche Unterschiede sich hinsichtlich des Verhaltens des wahrnehmenden Geistes ergeben. Wir zeigen weiter, welche Voraussetzungen objektiver und subjektiver Art zur Erklärung des Wahrnehmungsvorganges notwendig sind.

---

*) Vergl. die Anmerkung zum 25. der Ästhetischen Briefe.

Da ist die Grundfrage: Wie verhält sich das Empfundene, von welchem alle anderen Wahrnehmungsgebilde ihren Ursprung nehmen, zu dem Empfindenden, wie verhält sich das Objekt zum Subjekt? Wir beantworten dieselbe in folgender Weise: Zwar sind es nur Affektionen unser selbst, welche wir im Empfinden, Betrachten, Denken wahrnehmen, aber zu ihrer Erklärung genügt es nicht, bloß Veränderungen in uns selbst vorauszusetzen, sondern es gehört dazu noch die Annahme einer Welt außer uns: „wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas anderes ist". Wie das außer uns Befindliche beschaffen ist, wissen wir nicht; wir haben nur die Möglichkeit, dasselbe, wann und wie es in unserem Bewußtsein erscheint, mit anderen Bewußtseinserscheinungen zu vergleichen. Alles Einzelne, was in unserem Bewußtsein hinsichtlich seiner Erscheinung übereinstimmt, halten wir auch für seinem Wesen nach übereinstimmend; was darin verschieden ist, halten wir für verschieden. So halten wir auch für verschieden unser Subjekt und alles dasjenige, wodurch in uns ein Bewußtsein hervorgerufen wird. Weiteres aber läßt sich über das substantielle Verhältnis des Geistes zu dem, was außer ihm ist, nicht ausmachen.

Während uns nun von einer dieselben verbindenden Einheit jeder Begriff abgeht, so ist uns in Betreff der Einrichtung des Geistes, zunächst des wahrnehmenden, die Thatsache gegeben, daß derselbe als ein durchaus einheitlicher wirkt. Wenn wir aus den beiden Zuständen des Empfindens und Denkens, die wir in uns beobachten, den Schluß ziehen müßten, daß unser geistiges Vermögen ein doppeltes sei, weil jene Zustände in sich entgegengesetzte Bethätigungen sind, die niemals gleichzeitig ausgeübt werden, zeigt uns der ästhetische Zustand, den wir ebenso in uns beobachten, die Möglichkeit, daß die verschiedenen Bewußtseinsvorgänge auf ein und dasselbe Organ zurückgehen. Der betrachtende Mensch empfindet und denkt zu gleicher Zeit; darum brauchen wir nicht daran zu zweifeln, daß, was unsere Vernunft fordert, thatsächlich ist: daß nämlich Denken und Empfinden von demselben Geiste ausgehen, obwohl sie einander entgegengesetzt

sind. Wie beschaffen freilich oder welchen Wesens ein solcher Geist sein mag, der in so verschiedener Weise zu wirken vermag, darüber wissen wir nichts, und kein Denken und kein Empfinden wird es uns lehren. Wir werden uns aber auch, wenn wir das Wissensgebiet des Menschen in der richtigen Weise abgrenzen, deswegen nicht weiter beunruhigen. Wenn wir der Transcendentalphilosophie Kants uns anschließen, werden wir zufrieden sein, die Bedingungen festzustellen, unter welchen uns die Erfahrung als möglich erscheint: die Vorstellung der Einheit unseres Bewußtseinsinhaltes allein ist das Ziel aller Philosophie, nicht die Ergründung des Wesens der Dinge. Für diese Vorstellung aber genügt die Festsetzung, daß die entgegengesetzten Zustände des Empfindens und Denkens auf einen und denselben Träger des Bewußtseins zurückgehen können, weil derselbe in einem dritten Zustande nach beiden Richtungen gleichzeitig thätig ist. Mit der Annahme eines einheitlichen Geistes, welcher sowohl denken als empfinden als betrachten kann, lassen sich alle Wahrnehmungsvorgänge in unserem Bewußtsein erklären, und wir sind nicht gezwungen, über diese durch die Vernunft geforderte und durch die Erfahrung gesicherte Annahme hinauszugehen.

Wenu die Seele in ihren verschiedenen Bethätigungen als eine und dieselbe Wesenheit wirkt, so daß nur die Ergebnisse ihrer Thätigkeit in unserem Bewußtsein verschieden erscheinen, so kann eine Scheidung gewisser Seelenvermögen lediglich den Zweck haben, die Erörterung seelischer Vorgänge dadurch zu erleichtern, daß man dieselben, indem man sie verschiedenen Seelenvermögen zuschreibt, in mehrere bequem zu scheidende Gruppen bringt.

Als Träger der Empfindung nun wird die Seele entweder als Sinn oder als Einbildungskraft bezeichnet, und zwar unterscheiden wir, je nachdem der Inhalt der Empfindung sich auf etwas außer uns Seiendes oder auf etwas, das in uns selbst ist, bezieht, einen inneren und äußeren Sinn (eine innere und äußere Einbildungskraft), ein Unterschied, der von der größten Wichtigkeit ist und der, weil wir in der bis-

herigen Erörterung immer nur einen von außen uns zuströmenden Empfindungsinhalt berücksichtigt haben, hier noch besonders klar zu stellen ist. Durch den inneren Sinn werden wir uns des Verhältnisses bewußt, in welchem die in unser Bewußtsein eintretenden Objekte zu dem Bedürfnis unserer Seele stehen: es ist die Empfänglichkeit für die durch die Berührung des Objektes mit unserem Selbst als Ding in passivem Sinne entstehende Reizung, die in unserem Bewußtsein als Gefühl der Lust oder Unlust, als Affekt oder Begehren erscheint. Da von dieser weiter unten in gesonderter Darstellung die Rede sein muß, so bedarf es hier nur dieser Festsetzung der Bedeutung des inneren Sinnes. Was den äußeren Sinn betrifft, so haben wir dabei wieder zu scheiden zwischen der auf die Auffassung des Gegenwärtigen und der auf ein nicht unmittelbar durch die Sinne Gegebenes sich richtenden Einbildungskraft.*) Jedes Denken ist, wie wir oben sahen, Beziehung einer besonderen Erscheinung auf den Inbegriff von Erscheinungen, unter welche jene fällt. Dieser Inbegriff ist in unserem Bewußtsein auch durch den äußeren Sinn, aber offenbar wirkt derselbe dabei in einer von dem Empfinden eines besonderen Objektes abweichenden Weise, insofern in dem betreffenden Augenblicke kein Objekt vorhanden ist, welches diese Empfindung erzeugte. Vielmehr hat der Sinn dann zum Gegenstande die allgemeinen Züge, mit welchen alle Gegenstände derselben Gattung in der früheren Erfahrung dem Gemüt erschienen sind, verbunden mit dem Bewußtsein, daß diese in allen Fällen uns entgegengetreten sind, wo wir einen unter diese Gattung fallenden Gegenstand wahrgenommen haben. Das Vermögen, ein solches Gattungsbild mit dem Bewußtsein sich vorzustellen, daß es eine Gruppe von Erscheinungen vertritt, die früher durch den Sinn aufgenommen wurden, bezeichnen wir also auch als Einbildungskraft. Die allgemeinsten Gattungsbilder, unter deren eines jedenfalls alles fällt, was uns überhaupt zum Bewußtsein kommen kann, sind, wie oben auseinandergesetzt wurde, die Ideen.

*) Vergl. den 26. der Ästhetischen Briefe.

Dieselben fallen alle unter den Hauptbegriff des Unbedingten oder der Totalität, und so ist die Einbildungskraft, wenn sie vollständig frei ist, das Vermögen der Seele, sich des Unbedingten bewußt zu werden.

Dem Sinn oder der Einbildungskraft steht gegenüber die Vernunft. Die Vernunft im weiteren Sinne ist die Anlage unseres Geistes, vermöge deren wir jedes neue uns sich darbietende Besondere zu einem Allgemeinen unserer Erfahrung oder zu einer Idee in Beziehung setzen. Fassen wir das Wort im engeren Sinne, so schreiben wir der Vernunft nur letztere Aufgabe zu, das Endliche oder Bedingte der unbedingten Idee gegenüberzustellen. Dann scheiden wir von ihr den Verstand, der im Denken Endliches mit dem Endlichen unserer Erfahrung verknüpft. Der Verstand ist also, wenn er der Vernunft entgegengesetzt wird, das niedere Denkvermögen, welches immer innerhalb des Bedingten stehen bleibt; ein Verstandesgedanke unterscheidet sich von einem Vernunftgedanken nur hinsichtlich des Umfanges der Vorstellung, zu welcher die neue Erscheinung in Beziehung gesetzt wird.

Im physischen Zustande wirkt der wahrnehmende Geist als Einbildungskraft oder Sinn, daher denn auch dieser Zustand der sinnliche heißt. Im moralischen Zustande wirkt er als Verstand oder Vernunft — daher die Bezeichnung vernünftiger Zustand —, und nur insofern die Denkoperation das Bewußtsein der beiden mit einander zu verknüpfenden Vorstellungen zur Voraussetzung hat, muß die Einbildungskraft mitwirken. Im ästhetischen wirkt er als Sinn und Vernunft zugleich, indem er in dem Besonderen nur das Allgemeine schöpferisch empfindet: so können wir diesen Zustand als den sinnlich-vernünftigen bezeichnen.

Nun trägt aber die Seele mit der Fähigkeit zum Empfinden, Betrachten und Denken auch die Triebe in sich, diese Anlagen zu bethätigen, den Hang, sich, ihr selbst unbewußt, der Thätigkeit des Empfindens, Betrachtens und Denkens zuzuwenden. Doch haben wir uns die Triebe nicht als ursprünglich in ihr befindlich zu denken; vielmehr entwickeln sie sich erst allmählich,

wenn in der Seele bereits die verschiedenen Zustände eingetreten sind. Ebenso besitzt die Seele das Vermögen, sich selbst mit Bewußtsein zu einer Thätigkeit zu bestimmen, den Willen. Aber auch dieser ist nicht als in der Seele ursprünglich wirksam zu denken; oder vielmehr: die Seele erweist sich als wollend erst auf einer gewissen Stufe ihrer Entwickelung.

Wann diese Entwickelung ihren Anfang nimmt, wissen wir nicht; auch nicht, wodurch sie herbeigeführt wird, welches die Bedingungen sind, unter denen die erste Empfindung eintritt. Nur das ist sicher, daß der Mensch zuerst lediglich empfindet und daß, wie auf seine Empfindungen überhaupt, so auch auf seine erste Empfindung ein selbstbestimmtes Wollen keinen Einfluß hat. Mit dem Beginne der Empfindung aber entsteht ein Trieb zu empfinden, der Stofftrieb*), das Streben, sich möglichst vieles Stoffes, den ihm die Berührung mit der Außenwelt bietet, — und er kann sich, solange er bei Bewußtsein ist, dieser Berührung nie entziehen — bewußt zu werden.

Hat der Mensch nun eine Zeit lang sein Empfindungsleben geführt, so geht sein Geist dazu über, die ihm neu zuströmenden Empfindungen zu gestalten, in ihnen das wieder wahrzunehmen, was er in seinen früheren Empfindungen gefunden hat, ohne daß ihm dabei ein bestimmtes Bild, nach dem er diese Umwandlung vornähme, bewußt wäre. Er erhebt sich also zur Stufe des Scheins, zur Stufe sinnlich-vernünftiger Thätigkeit, und auch auf dieser entwickelt sich ein Trieb, der Trieb nach Schein oder der Spieltrieb.*) Es ist eine Gunst der Natur, wenn der Mensch auf diese Stufe übergeht; auch hier ist von einer Willensthätigkeit noch nicht die Rede.

---

*) Unter den Schwierigkeiten, welche die Terminologie der Ästhetischen Briefe hervorruft, ist eine der bedeutendsten, daß das Wort Spieltrieb keinen Gegensatz zu Stofftrieb und Formtrieb bildet. Stoff und Form bezeichnen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Objekte unseres Wahrnehmens, Spiel bezeichnet eine Art unseres Handelns. Schiller faßt alle drei Bezeichnungen weiter: Stoff umfaßt, wie wir oben S. 28 gesehen haben, nicht bloß die Empfindung, sondern auch das Gefühl, den Affekt

Dann kommt endlich die dritte Stufe, auf welcher der Mensch, was er bereits wahrgenommen hat, in Gruppen zusammenfaßt und jedes neue Bewußtseinsgebilde in diese Gruppen einordnet. Das ist die Stufe vernünftiger Thätigkeit, auf welcher die Wahrnehmung zum Gedanken wird und der Geist als denkender oder urteilender Geist selbstthätig ist, als Person auftritt, die unabhängig die Erscheinungen zusammenfaßt nach der eigenen Einheit. Wann die ersten Denkakte erfolgen und unter welcher Anregung sie zu Stande kommen, entzieht sich wieder der Erörterung. „Weder Abstraktion noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unsre Begriffe von Allgemeinheit und Notwendigkeit fließen; ihre frühe Erscheinung in der Zeit entzieht sie dem Beobachter, und ihr übersinnlicher Ursprung dem metaphysischen Forscher. Aber genug, das Selbstbewußtsein ist da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit desselben ist das Gesetz der Einheit für alles, was für den Menschen ist, und für alles, was durch ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt. Unentfliehbar, unverfälschbar, unbegreiflich, eine Theophanie, wenn es jemals eine gab, stellen die Begriffe von Wahrheit und Recht schon im Alter der Sinnlichkeit sich dar, und, ohne daß man zu sagen wüßte, woher und wie es entstand, bemerkt man das Ewige in der Zeit und das Notwendige im Gefolge des Zufalls. So entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein völlig ohne Zuthun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt.“ Mit seiner Bethätigung als Person erwacht also auch im Geiste das Bewußtsein, eine solche unveränderliche Einheit zu sein. Schon in der Empfindung ist uns, wie oben hervorgehoben ist, ein Bewußtsein unser selbst,

---

und das sinnliche Begehren; Form nicht bloß den Gedanken, sondern auch das vernunftbestimmte Wollen. Und Spiel ist ihm nicht bloß das sinnlich-vernünftige Handeln, sondern auch das sinnlich-vernünftige Wahrnehmen. Wenn nun Stoff- und Formtrieb nicht bloß unser Wahrnehmen, sondern auch unser Handeln bestimmen, so bestimmt umgekehrt der Spieltrieb nicht bloß unser Handeln, sondern auch unser Wahrnehmen.

geradeso wie des Gegenstandes, gegeben. Bei der Empfindung werden Objekt und Subjekt von einander geschieden: aber sie werden nicht als gegensätzlich geartet aufgefaßt; das wird erst ermöglicht durch das Denken. Dieses Denken, die Verknüpfung jeder neuen Erfahrung mit früheren Erfahrungen nach den Gesetzen der Vernunft, macht erst die Person zu einem Phänomenon, weil dazu Voraussetzung ist das Bewußtsein unveränderlicher Einheit, während im Empfinden das Gemüt sich gerade auf das Bewußtsein des neuen Eindruckes isoliert. So wird sich der Geist seiner als eines unveränderlichen Ich erst im Denken bewußt, und sobald dieses Selbstbewußtsein erwacht ist, entwickelt sich auch der Trieb, diese Person recht oft zu bethätigen, der Formtrieb*), wie mit dem Bewußtsein der Mannigfaltigkeit des Empfundenen der Trieb möglichst viel zu empfinden sich gezeigt hat. Da der Formtrieb aber dem nach Stoff insofern entgegengesetzt ist, als dieser den Geist veranlaßt, ganz in der neuen Empfindung aufzugehen, während jener den Zusammenhang zwischen ihr und der früheren Erfahrung herzustellen sucht, so ist der Geist erst, wenn beide zugleich in innigster Vereinigung als Spieltrieb in ihm wirksam sind, frei. Dann erst kann er als Wille sich bethätigen und muß sich als solcher bethätigen, wenn er ein vernünftiges Wesen bleiben soll. Denn nur sein Wille kann entscheiden, ob er dem einen oder dem anderen Triebe folgen soll. Dieser Willensakt wird freilich angeregt durch einen Gefühlsreiz, insofern der Zustand der Freiheit, in welchem die betrachtende Seele sich bewegt, von derselben nicht immer und jedenfalls nur bis zu einer gewissen Zeitdauer als angenehm empfunden wird; dann tritt ein Gefühl des Unbehagens ein, und nun muß die Entschließung erfolgen, ob die Seele zum Denken übergehen oder zu neuen sinnlichen Anregungen sich wenden soll. Der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden Trieben, er verhält sich ihnen gegenüber als eine Macht, als Grund der Wirklichkeit, und die Sinne können

---

*) Vergl. die Anmerkung zu S. 40.

nicht anders eine Macht gegen den Menschen vorstellen, als insofern der Geist frei unterlassen hat, sich als eine solche zu beweisen.

Es scheint nun eine Schwierigkeit vorzuliegen bei der Annahme dieser entgegengesetzten Triebe, insofern, wenn wir beide dem Gemüte zuschreiben, dasselbe aus sich selbst zugleich den Anstoß für eine passive und eine aktive Thätigkeit, für eine lediglich leidende Aufnahme der Einwirkung der Außenwelt einerseits und eine selbstthätige Vereinigung derselben mit früheren Einwirkungen andererseits, für ein Bewußtwerden des Objektes und eine Bestimmung seiner Stellung unter den anderen Objekten entnimmt, was mit der Einheit des Gemütes nicht zusammenzustimmen scheint. Allein offenbar befinden wir uns hinsichtlich dieses Punktes ganz in derselben Lage wie bei der Beobachtung, daß der Geist zugleich empfindet und denkt. Wie wir die Richtigkeit dieser Beobachtung nicht deswegen anzweifelten, weil wir uns die Vereinigung beider entgegengesetzter Anlagen in einer und derselben Person nicht erklären konnten, nicht anders werden wir uns der in dem Problem der beiden Triebe zum Empfinden und Denken liegenden Schwierigkeit gegenüber verhalten. Wir haben einfach anzuerkennen, daß diese Frage nicht zu lösen ist, daß dieselbe, wie die des Ursprungs des Empfindens und des Denkens auch, jenseits unseres Erkenntniskreises liegt, daß es aber andererseits durchaus notwendig ist, beide Triebe anzunehmen, da der endliche Geist zuerst Stoff in sich aufnehmen und sich dabei beschränken muß, wenn ein Trieb nach Form in ihm überhaupt einen Gegenstand haben soll. „Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, aber nicht den Transcendentalphilosophen in Verlegenheit setzen kann. Dieser giebt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung ebensowenig ohne jene Entgegensetzung im Gemüte als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er

beide Begriffe mit vollkommener Befugnis als gleich notwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Diese Inwohnung zweier Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und, wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloß für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen."

Außerdem ist wohl zu beachten, daß zwar die Tendenzen der beiden Triebe einander entgegengesetzt sind, daß sie sich aber nicht auf dieselben Objekte beziehen. Unser Geist dringt nicht darauf, in den Gegenständen, die ihm in der Empfindung gegeben werden, eine Einheit zu empfinden, sondern er will nur die Einheit zwischen den Erscheinungen, die ihnen in unserem Bewußtsein entsprechen, nachdem sie in demselben aufgetreten sind, denkend herstellen. Und selbst dieses ist nur möglich, wenn er die Empfindungen zuvor umbildet; nur insofern die neu empfundenen Dinge in seinem Bewußtsein auf die Erscheinung, in der sie mit allen früher empfundenen Gegenständen derselben Gattung übereinstimmen, zurückgeführt sind, kann er ihre Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammenfassen und wird er getrieben, dies zu thun. Auch bei dieser Erwägung kommen wir also auf die Annahme eines Triebes, welcher zwischen dem Triebe zu empfinden und dem zu denken steht, welcher das Gemüt veranlaßt, das in der Empfindung Gegebene so zu empfinden, daß es sich in Übereinstimmung befindet mit früher Empfundenem. Jeden neuen Zuwachs unseres Bewußtseins als ein Besonderes zu empfinden, dieses Besondere in der Form des Allgemeinen, in der es gewissen früher aufgenommenen Bestandteilen des Bewußtseins gleicht, zu empfinden und das so umgewandelte Besondere als zu jenen früheren Bestandteilen gehörig zu denken: das sind die drei Richtungen, in denen der wahrnehmende Geist sich bethätigen

kann, und damit er in diesen Richtungen seine Anlagen verwende, sind ihm die drei Triebe gegeben.

Der Spieltrieb aber, welcher weder zum Empfindungstrieb noch zum Denktrieb im Gegensatz steht, ist demnach der Trieb zu einer Äußerung des Gemütes in der Einheit seiner Kräfte. Daher können wir uns nicht wundern, wenn, nachdem der Trieb nach Stoff in der Empfindung zur Ruhe gekommen ist, dem Trieb nach sinnlich-vernünftiger Thätigkeit Raum gegeben wird. Indem das Gemüt dann von dieser Thätigkeit zum Denken übergeht, verläßt es allerdings die Stufe, auf welcher es nach beiden Seiten zugleich thätig ist; andererseits aber kann es nur so seiner Anlage, in Unabhängigkeit vom Stoff zu wirken, genügen. So ist es wieder nicht wunderbar, wenn nach Befriedigung des Spieltriebes der Trieb zu denken sich fühlbar macht, ebenso wie sich dann der nach neuem Empfinden wieder in ihm regt, so daß der Wille zwischen diesen beiden nun entscheiden muß.

Wir haben die Entwickelung des menschlichen Bewußtseins geschildert und dabei gezeigt, daß der Mensch erst nur ein empfindendes Wesen ist, daß er dann zum Betrachten und schließlich zum Denken übergeht; daß sich im Verlaufe dieser Entwickelung auch drei Triebe zeigen, nach denen er bestrebt ist, möglichst ausgiebig in diesen drei Richtungen thätig zu sein; daß mit der Entstehung des Vernunfttriebes erst die Möglichkeit für den Menschen gegeben ist, einen Willen zu haben. Diese Stufenfolge hat, wie wir gleichfalls gesehen haben, ihr Gegenstück in jedem Wahrnehmungsvorgange, bei welchem wir von einer Empfindung zu einem Gedanken fortschreiten: Empfindung, Schein und Gedanke entstehen nur durch rein sinnliche, sinnlich-vernünftige und rein vernünftige Thätigkeit unserer Seele; und alle drei Triebe sind es, welche bei dem Zustandekommen einer solchen Wahrnehmung beteiligt sind, ebenso wie der Wille in dem zu seiner vollen Entwickelung, zur Entfaltung aller seiner Seelenkräfte und Triebe gelangten Menschen die Entscheidung giebt, ob derselbe sich dem Zustande des Denkens zuwenden oder zum Empfinden zurückkehren soll. Im Willen des Menschen

liegt es insbesondere auch, ob er bei einer in den Grenzen der Erfahrung sich bewegenden empirischen Erkenntnis beharrt oder zu einer über dieselbe hinausgehenden spekulativen Erfassung unseres Bewußtseinsinhalts unter dem Gesichtspunkte der Ideen übergeht. Es ist der freien Entscheidung des Menschen überlassen, die Menschheit zu behaupten, welche die Natur in ihm anlegte und eröffnete.

Von der Lust im allgemeinen, vom Affekt und Begehren.

Wir haben bereits oben bemerkt, daß die Seele, soweit sie Lust und Unlust empfindet, als Sinn (Einbildungskraft) zu bezeichnen ist. Natürlich, weil die Wahrnehmung, daß uns Lust oder Unlust beherrscht, sich auf etwas bezieht, was durchaus der Gegenwart angehört: wenn unser Gemüt in angenehmer oder unangenehmer Weise erregt wird, so nehmen wir nur gerade dies wahr und werden uns dabei durchaus keiner Beziehung auf ein anderes Bewußtseinsgebilde bewußt. Da ferner die Wahrnehmung auf etwas, was in uns ist, auf einen Zustand unseres Gemütes, dem wir keine Gegenständlichkeit außer uns beilegen, gerichtet ist, so dürfte es auch durchaus gerechtfertigt sein, wenn wir der Seele als Trägerin des Gefühles der Lust und Unlust den Namen des inneren Sinnes geben. Es ist also ein und dasselbe Seelenvermögen, welches den objektiven Bewußtseinsinhalt, der durch die Berührung des Geistes mit einem Gegenstande außer uns in uns hervorgerufen wird, und die als Lust oder Unlust sich darstellende Affektion unserer Seele bei der Einwirkung eines solchen Objektes empfindet.

Daraus erklärt sich auf das leichteste der Zusammenhang, in welchem das Gefühl der Lust und Unlust mit der sinnlichen Stufe der Wahrnehmung steht. Denn es ist bekannt, daß sich die mit dieser verknüpfte Lust nicht als eine Folgeerscheinung der durch die neue Einwirkung hervorgerufenen Erkenntnis ansehen läßt, sondern daß beide zugleich in innigster Wechselwirkung mit einander dem Bewußtsein gegeben sind. Andererseits erklärt

sich daraus der Umstand, daß die Lust, welche mit dem Denken verbunden ist, uns immer als etwas Zufälliges erscheint, was erst nach der Bildung des Gedankens eintritt, womit die Seele, wenn sie denkt, nichts zu thun hat.

Nun fragt es sich, wann denn überhaupt die Seele in eine solche Erregung versetzt wird, die als Lust oder Unlust zu unserem Bewußtsein kommt. Die Antwort lautet: es tritt Lust dann ein, wenn die Einwirkung eines Objektes in Übereinstimmung mit dem Bedürfnis unseres dieselbe aufnehmenden Vermögens erfolgt. Dieses Bedürfnis aber wird ein verschiedenes sein, je nach dem Zustande, in welchem sich gerade das Gemüt befindet.

Wie die Auffassung eines Objektes durch den Sinn unmittelbar mit einer als Lust und Unlust sich offenbarenden Rückwirkung unseres Gemütes verbunden sein kann, so kann ihr auch eine durch sie verursachte Erschütterung des Gemütes, ein Affekt, oder ein Begehren, eine Regung desjenigen Vermögens der Seele, welchem alle unsere Einwirkungen auf die Außenwelt entspringen, folgen. Ihren Eintritt kann der Mensch, wie den der Empfindung, durch keine Willensäußerung verhindern; so haben sie auch mit dem moralischen Zustande nichts zu thun, sondern treten nur dann hervor, wenn das Gemüt als Sinn oder Einbildungskraft wirkt. Affekt, Begehren, Gefühl und sinnliches Wahrnehmen entspringen einer und derselben Äußerungsform des Geistes und sind mehr oder minder eng mit einander verknüpft.

Von der ästhetischen Wahrnehmung.

Was wir unter der ästhetischen Wahrnehmung verstehen, die mit Lust oder Unlust verbundene Auffassung des Ästhetischen, vollzieht sich weder im sinnlichen Zustande der Wahrnehmung noch auf dem Wege des Denkens, und zwar läßt sich dies zunächst beweisen, indem wir erstens den mit der Auffassung des Ästhetischen verknüpften Erkenntnisvorgang in Betracht ziehen und zweitens auf das mit ihm verbundene Gefühl schauen. Wir beschränken uns jedoch dabei auf die Erörterung der Fälle, in denen mit der ästhetischen Wahrnehmung Lust verbunden ist. Diejenigen Gegenstände aber, welche ästhetische Lust erregen, seien als schön im weitesten Sinne bezeichnet. Wir fragen also zuvörderst: Auf welcher Stufe der Wahrnehmung wird, wenn wir den Erkenntnisinhalt des Schönen zum Maßstabe nehmen, dasselbe wahrgenommen?

Das Schöne wird im Betrachten wahrgenommen.

Den Erkenntnisinhalt des Schönen festzustellen, ist die Aufgabe des Teiles der Ästhetik, welcher das Wesen desselben untersucht. Aus ihm soll hier einfach das Ergebnis übernommen werden, die kurze Charakteristik dessen, was uns an objektivem Gehalt bei der Wahrnehmung der Schönheit gegeben wird. „Wir treten mit ihr in die Welt der Ideen — aber, was wohl zu bemerken ist, ohne darum die sinnliche Welt zu verlassen, wie

bei Erkenntnis der Wahrheit geschieht.“ Es ist die Wahrnehmung einer vollständigen Gesetzmäßigkeit an dem Gegenstand, wie sie unserem Geiste entspricht, wenn er als Vernunft wirkt, als welcher er in allen Dingen Übereinstimmung fordert, woraus sich das Bewußtsein des die Welt beherrschenden Gesetzes ableitet. Es ist andererseits die Wahrnehmung eines Stoffes, wie er unserem Geiste entspricht, wenn er als freie Einbildungskraft wirkt, als welcher er in allen Erscheinungen seines Bewußtseins Unendlichkeit zu finden verlangt, aus der sich die Vorstellung der Unabhängigkeit dieser Welt ableitet. Es ist die Wahrnehmung vollkommenster Notwendigkeit und vollkommenster Freiheit, die Wahrnehmung höchster Selbstbestimmtheit an dem Gegenstand, und zwar erfolgt diese so, daß sie mit seiner Auffassung als eines außer uns Befindlichen und in den Sinnen Gegenwärtigen in ein Bewußtseinsphänomen verschmilzt, daß sich kein Vorher und kein Nachher hinsichtlich der Aufnahme und der Bestimmung des Gegenstandes unterscheiden läßt.

So ist es unmöglich, daß wir das Schöne als solches wahrnehmen im Zustande des Empfindens. Denn in diesem fassen wir den Gegenstand immer nur auf, wie er sich uns darbietet: als etwas nur räumlich oder zeitlich Zusammenhängendes, das keinem Gesetze unterworfen ist, und als ein Beschränktes, mit besonderen Zügen, weil wir es noch nicht in Beziehung zu anderen Erscheinungen bringen. So ist es auch unmöglich, daß wir das Schöne als solches wahrnehmen im Zustande des Denkens. Denn in diesem fassen wir nie den Gegenstand auf, sondern sein Verhältnis zu einem Begriff oder einer Idee, indem wir seine Übereinstimmung mit dem Begriff oder mit der Idee festsetzen. Die Auffassung des Gegenstandes ist bereits beendet, wenn wir sein Verhältnis zu dem Begriff oder der Idee denkend zu bestimmen beginnen, und es ist niemals der ganze Gegenstand, nie alles, was uns in der Empfindung gegeben war, sondern immer nur ein Teil desselben, welchen wir begreifend bestimmen, so daß wir ihn auch nicht als ein durch und durch in sich Bestimmtes in einem Denkakt aufzufassen vermöchten,

sondern nur durch eine Zusammenfassung verschiedener Gedanken. Überhaupt können wir ihn gar nicht als ein nur in sich Bestimmtes denken, weil nichts, was außer uns ist, in unserem Denken als völlig in sich bestimmt vorkommt, sondern wir nur eine unendliche Reihe von mehr oder weniger abhängigen Erscheinungen vor uns haben. „Der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu geraten."

Wir nehmen das Schöne wahr im Zustande des Betrachtens: es ist schöner Schein. Wie der Schein eines Hauses nur durch eine uns unbewußte Umbildung der Empfindung desselben entsteht und der bewußten Vergleichung mit dem Begriff oder der Idee entbehrt, so daß wir, wenn er gebildet ist, noch nicht wissen, was wir vor uns haben, obwohl bereits das in unserem Bewußtsein ist, was wir dann im Denken einem gewissen Bestandteil unserer Erfahrung einordnen, so ist uns auch mit dem Schein eines schönen Hauses alles gegeben, was wir dann, wenn wir zum Denken übergehen, vereinzelnd in Beziehung setzen zu dem, was wir früher erfahren haben oder was wir als Ideen in uns tragen. Es ist bereits in unserem Bewußtsein die Wahrnehmung eines bestimmten Verhältnisses zwischen der Breite und Höhe des Hauses, zwischen der Höhe der Stockwerke und der Gesamthöhe des Hauses, der Größe der Thür und der Fenster zur Größe der Wand, der Farbe der Wand zu der Farbe der Thür, der Fensterrahmen, des Daches. Aber wir haben nicht das gethan, was wir, wenn wir über die ästhetische Wahrnehmung hinausgehen wollen, thun; daß wir nämlich die Einzelurteile fällen, welche wir zusammenfassend in dem Satze ausdrücken können: Das Verhältnis der Räume und Farben ist ein solches, wie es uns schon früher entgegengetreten ist und uns mit Lust erfüllt hat. Denn auch die Totalität, welche für das ästhetische Urteil charakteristisch ist, zwingt uns dazu, die ästhetische Wahrnehmung dem ästhetischen Zustand zuzuweisen. Wer wollte es leugnen, daß in dem Bewußtsein, daß das mir vorschwebende Haus schön ist, über alle Züge des sich darbietenden Bildes ge-

urteilt wird, daß nicht bloß die mathematischen Verhältnisse in demselben berücksichtigt sind, sondern auch die Wirkung der Farben, soweit dieselben in ihrer Anordnung dem Ausdruck gewisser Ideen dienen? Ja selbst die Bedeutung und der Zweck des Gegenstandes spielen bei der Auffassung des schönen Scheins eine Rolle. Freilich nicht so, daß wir bei der Wahrnehmung eines schönen Hauses, bevor wir seine Schönheit empfänden, uns sagten: das ist ein Haus, ein Gebäude zur Wohnung für Menschen — daß wir dieses Urteil nicht zu fällen brauchen, beweist uns ja gerade, daß der schöne Schein von uns nicht gedacht wird, sondern nur durch Betrachtung in unser Bewußtsein kommt —, aber sicherlich wird auch dieses Urteil bei der Bildung des schönen Scheins mit vorbereitet; wir können unmittelbar von der Wahrnehmung des Scheins des schönen Hauses zu dem Gedanken des Hauses übergehen, und es ist klar, daß unser Urteil über die Schönheit eines Gegenstandes mit bestimmt ist durch eine Ahnung wenigstens seines Zweckes. Oder ist nicht die Schönheit eines Hauses eine andere als die eines Turmes? Würden uns nicht Züge, die uns an einem Turme gefallen, in dem Bilde eines Hauses stören? Daher wird unsere Theorie auch denjenigen genügen, welche mit vollem Recht der Bedeutung, die das Schöne für den denkenden Geist hat, und dem Zweck, dem es als Ding in der Reihe von Dingen dient, einen Einfluß auf seine ästhetische Wirkung zuerkennen.

Die Lust des Schönen eine Folgeerscheinung sinnlich-vernünftiger Wahrnehmung.

Wenn wir die ästhetische Lust, welche die Wahrnehmung des Schönen begleitet, als Prüfstein benutzen, um festzustellen, welcher Stufe der Wahrnehmung sie angehört, so sind zwei Eigentümlichkeiten derselben über allem Zweifel erhaben, nämlich: ihre Allgemeinheit und ihr unmittelbarer Zusammenhang mit dem Erkenntnisvorgange. Um mit dem letzteren zu beginnen,

so ist es eine Erfahrungsthatsache, daß das durch das Schöne in uns hervorgerufene Gefühl der Lust sich gar nicht trennen läßt von seiner Wahrnehmung. Der Bewußtseinsakt, der in uns ein Bild des Gegenstandes hervorruft, ist auch derjenige, welcher als Gefühl der Lust sich kundgiebt: es ist eben die Aufnahme des Gegenstandes durch unser Gemüt. Die Lust hingegen, welche mit dem Denken verbunden ist, kann, wie wir gesehen haben, nur als Folgeerscheinung des Denkens angesehen werden, welche hinweggedacht werden kann, ohne daß die Erkenntnis darum aufhörte. Folglich kann die ästhetische Lust nicht mit der Wahrnehmungsstufe verbunden sein, auf welcher wir den Gegenstand denken. Andererseits aber kann sie sich wegen der Allgemeinheit, welche ihr zweites Merkmal ist, nicht im rein sinnlichen Zustande abspielen. Die Lust des Angenehmen, mit welcher sich die des Schönen hinsichtlich ihres engen Zusammenhanges mit der Wahrnehmung berührt, ist stets eine subjektiv beschränkte; sie hängt von dem Zustande ab, in welchem wir uns befinden. Es kann genau derselbe Eindruck auf zwei Subjekte einwirken, und doch können sie von demselben ganz verschieden berührt werden. Dies ist selbst bei denjenigen Sinnesempfindungen der Fall, welchen wir eine gewisse Allgemeinheit zuschreiben. Z. B. sagen wir, daß der Zucker süß sei, und doch hat er für denjenigen keine Süßigkeit mehr, dessen Geschmacksnerven durch den Genuß von Süßerem abgestumpft sind, obwohl zweifellos genau dieselbe Einwirkung auch auf dieses Subjekt durch den genossenen Zucker erfolgt wie auf andere Personen. Vom Schönen aber setzen wir voraus, daß es allen gefalle und daß es als schön empfunden werde, gleichgültig, in welchem sinnlichen Zustande wir uns befinden.*) Voraussetzung ist nur, daß uns dasjenige zum Bewußtsein kommt, worauf die Schönheit beruht. Somit werden wir durch die Erwägung der Allgemeinheit der ästhetischen Lust und ihres unmittelbaren Zusammenhanges mit dem Erkenntnisvorgang darauf geführt, den ästhetischen Zustand als denjenigen

*) Vergl. Kant, Kritik der Urteilskraft S. 54f.

anzunehmen, in welchem sich die ästhetische Wahrnehmung abspielt. Dann ist sowohl der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Auffassung des Bewußtseinsgebildes und der Entstehung der Lust erklärt, weil das Gemüt in der Erzeugung des Scheins ebenso gut sinnlich als vernünftig wirkt und der Sinn auch Träger des Gefühls ist, wie auch eine Möglichkeit gegeben ist, daß die Lust allgemein empfunden werde, weil das Bewußtseinsgebilde des Scheins in allen Subjekten dasselbe ist, einen objektiven Wert hat.

Was aber die Entstehung der ästhetischen Lust selber betrifft, so ergiebt sie sich auf das einfachste aus dem allgemeinen Princip, welches nach dem oben Vorgetragenen für alle Lust gilt. Indem unser Geist als Einbildungskraft und Vernunft den durch die Empfindung gelieferten Stoff in freier Weise bearbeitet, indem er dabei, sich selbst unbewußt, auf die unbedingte Erscheinungsform des Gegenstandes und auf Gesetzmäßigkeit in derselben gerichtet ist, fühlt er sich freudig überrascht, wenn er in dem Stoffe der Empfindung eine Fülle findet, welche einem möglichst ausgedehnten Begriff gleichkommt, ja der Idee des Unbedingten gleichzukommen scheint, und wenn er in der Anordnung des Stoffes bereits ein Gesetz waltend findet, was er selbst hineintragen möchte. Der schöne Gegenstand, welcher dem Bewußtsein als ein in sich selbst Bestimmtes erscheint, giebt also dem Gemüt die Möglichkeit, sich in der vollen Harmonie der beiden in ihm vorhandenen Seiten zu bethätigen; er giebt uns Gelegenheit, in unserer vollen Menschheit zu wirken, und da unser Gemüt dazu nicht bloß die Anlage, sondern auch den Trieb hat, so werden wir, ohne daß wir es zu wollen brauchten, in die Lage versetzt, die Lust des Schönen zu empfinden.

Die Betrachtung des objektiven Inhaltes der Wahrnehmung des Schönen wie der mit derselben verbundenen Lust hat uns zu dem Schlusse geführt, daß das Schöne als solches im ästhetischen Zustande zu unserem Bewußtsein gelange.

Bloß im Vorbeigehen sei erwähnt, daß auch die Art der Gemütsbewegung, welche mit der Auffassung des Schönen sich

einstellt, nur aus dem ästhetischen Zustand zu erklären ist. „Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigentum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet." „Die Begierde erweitert und erhebt sich zur Liebe." Die Begierde eignet dem physischen Zustande, sie schließt sich in unmittelbarem Zusammenhange an die Empfindung; keine Regung der Vernunft mäßigt ihre Gewalt. Das ist aber nicht der Affekt, welchen das Schöne in uns hervorruft, welches uns zu sich zieht, aber ohne ein sinnliches Verlangen zu entzünden.*)

Die ästhetische Stimmung.

Zu der Annahme, daß die Auffassung des Schönen im ästhetischen Zustande erfolgt, gelangen wir ferner, wenn wir das Verhältnis erwägen, in dem die Verfassung der dasselbe wahrnehmenden Seele, die ästhetische Stimmung, zu ihrer sonstigen Verfassung steht. Sie zeichnet sich nämlich aus durch die Gleichmütigkeit und Freiheit, durch die Kraft und Rüstigkeit, deren sich in ihr der Geist erfreut. Die in ihr eingeschlossene Lust verweichlicht uns nicht, sondern, während sich die sinnliche Seite unseres Geistes befriedigt fühlt, wird zugleich die vernünftige gestärkt. Wir können von der Wahrnehmung des Schönen unmittelbar zum Denken übergehen. Die Wirkung eines echten Kunstwerkes besteht gerade darin, daß es unserem Geiste, wenn derselbe einseitig zu sehr angespannt ist, eine Abspannung verschafft, welche ihn befähigt, auch nach der Seite hin wieder thätig zu sein, die ihm infolge jener einseitigen Anspannung

*) Wie lückenhaft die auf diesen Punkt bezügliche Erörterung ist, entgeht uns nicht. Schiller hat über die Art des Affektes, welcher mit dem Genuß des Schönen verbunden ist, in den Ästhetischen Briefen nur andeutungsweise gesprochen. Ausführlicher hat er sich darüber in Über Anmut und Würde geäußert, ohne jedoch auf die psychologischen Grundlagen einzugehen.

verschlossen war, und daß es den im Empfinden wie im Denken gleichmäßig schlaffen Geist auf die Höhe seiner Leistungsfähigkeit wieder hinaufhebt und ihm wenigstens im Genusse des Schönen die Ahnung des Unendlichen verschafft, dessen Wesen er als denkende Kraft nicht zu umspannen vermag. Aus der Erfahrung also, daß wir bei der Wahrnehmung des Schönen uns im Vollgefühle der Kraft unseres Geistes befinden, ohne daß wir uns doch dabei einer bestimmten einzelnen Erkenntnis bewußt werden, geht hervor, daß wir bei derselben aus dem Zustand des Empfindens hinausgetreten sein müssen, während wir noch nicht zu dem des Denkens übergegangen sind.

Der gereifte, auf einer gewissen Höhe der Kultur stehende Mensch hat, wenn er sich der Schönheit eines Gegenstandes bewußt wird, natürlich längst eine ausgedehnte Erfahrung sich erworben; er hat bereits in unendlich vielen Fällen seinen Geist als selbstthätige Kraft angewendet, Gedanken gebildet und Gedanken verknüpft, er hat vielleicht auch schon auf dem Wege des reinen Denkens zu den Ideen sich aufgeschwungen. Aber jedesmal, wenn ihm in einem Kunstwerk oder in der Natur das Schöne entgegentritt, ist die Auffassung desselben nicht ein Denkakt, sondern ein Betrachten, eine der denkenden Erfassung des Gegenstandes vorausgehende seelische Thätigkeit; jedesmal muß er in den ästhetischen Zustand eingetreten sein, welchen er dann wieder verläßt, um entweder zunächst von neuem rein sinnlich thätig zu sein, oder vielleicht auch, um das Schöne, das er im Betrachten empfunden hat, seinem Wesen nach denkend zu erkennen.

Das empirische Auftreten und Ausbleiben der ästhetischen Wahrnehmung.

Wenn die ästhetische Wahrnehmung in einem Zustande erfolgt, welcher zwischen dem sinnlichen Empfinden und dem verstandesmäßigen Denken liegt, so erklärt sich auch, daß in der Geschichte der Menschheit wie in der Entwickelung des einzelnen

Menschen Perioden, wo Ideen in den schönen Gegenständen aufgefaßt werden, auf der einen Seite nur da zu finden sind, wo der Mensch bereits über die erste Stufe seiner Entwickelung hinaus ist, und andererseits eintreten, bevor sich noch der menschliche Geist zu der abstrakten Erfassung dieser Ideen emporgeschwungen hat. Auf der niedrigsten Stufe ihrer Entwickelung nimmt die Menschheit das Schöne überhaupt nicht wahr. Beruhte nun seine Auffassung ausschließlich auf der sinnlichen Thätigkeit der Seele, so wäre gewiß schwer einzusehen, weshalb der Mensch, wie er aus der Hand der Natur hervorgeht, wo seine Sinne besondere Schärfe und Frische zeigen, nicht auch das Schöne empfände. Bedarf es aber dazu auch einer gewissen Entwickelung der Vernunft, so daß dieselbe wenigstens unbewußt auf die Wahrnehmung einwirken kann, so leuchtet ein, daß der Mensch sich zuvor aus den ersten Anfängen seiner Bewußtseinsthätigkeit emporgearbeitet haben muß, um das Schöne zu genießen und um es, im Anschluß daran, hervorzubringen.

Dabei ist eines wohl zu beachten: daß sich nämlich auch auf dieser Stufe seiner Entwickelung der ästhetische Trieb mit Erfolg in ihm regt, ebenso wie der Formtrieb ihn dazu führt, den durch die Empfindung ihm zuströmenden, im Schein bearbeiteten Stoff denkend mit seiner früheren Erfahrung zu verknüpfen. Allein ästhetischer Trieb wie Formtrieb entwickeln sich, weil der Empfindungstrieb noch übermächtig ist, nicht so kräftig, daß sich der Mensch von den Bedürfnissen des Augenblickes frei machen und bei einer ruhigen Betrachtung der Dinge verweilen könnte. So wird er stets den Gegenstand mit dem Endlichen seiner Zwecke in Verbindung bringen und niemals zu einer Auffassung des Scheins der Idee, auch wo die Natur den Stoff dazu bietet, vorschreiten. Wollen wir also die bei der Lehre von der Wahrnehmung aufgestellten drei Zustände auf die ganze Entwickelung der Menschheit anwenden, so haben wir die Bedeutung derselben in weiterem Sinne aufzufassen. Der sinnliche oder physische Zustand begreift dann die Lage des Menschen, in welcher er seine Bewußtseinsthätigkeit, Empfinden, Betrachten

und Denken, nur ausübt zu dem Zwecke, die Lebensbedingungen, welche der Prüfung und dem Urteile seines Empfindungsvermögens unterworfen sind, zu verbessern und zu sichern. „In dieser Epoche ist ihm die Welt bloß Schicksal, noch nicht Gegenstand; alles hat nur Existenz für ihn, insofern es ihm Existenz verschafft; was ihm weder giebt noch nimmt, ist ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeschnitten, wie er sich selbst in der Reihe der Wesen findet, steht jede Erscheinung vor ihm da. . . . Umsonst läßt die Natur ihre reiche Mannigfaltigkeit an seinen Sinnen vorübergehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts als seine Beute, in ihrer Macht und Größe nichts als seinen Feind.“ Unter dem vernünftigen oder moralischen Zustande aber ist dann derjenige zu verstehen, in welchem der Mensch natürlich auch empfindet und betrachtet — denn ohne zu empfinden und zu betrachten, kann er überhaupt nichts denken und nichts wollen —, in welchem er aber alles Wahrgenommene nur zum Zweck zusammenfassender Erkenntnis als eine Einheit philosophierend zu begreifen trachtet und alle von ihm selbst ausgehende Beeinflussung der Außenwelt in letzter Instanz nach dem Sittengesetz regelt, welches von ihm verlangt, daß er bei seinem Handeln nicht sein Bedürfnis entscheiden lasse, sondern die erhabene Notwendigkeit, welche dasselbe unter den Gesamtzweck der Welt stellt. Dann ist endlich der ästhetische Zustand derjenige, in welchem wir nicht schlechthin betrachten — denn das thun wir auch auf der physischen Stufe der Kultur und müssen wir thun, wenn wir zu philosophieren und sittlich zu wollen uns anschicken —, sondern in welchem wir uns der Übereinstimmung der Erscheinungen mit unserem zu unbeschränkter sinnlich-vernünftiger Auffassung beanlagten Geiste bewußt werden, in welchem der Schein der Ideen uns gegenwärtig ist, nicht die Einsicht in das Verhältnis, welches zwischen diesem Schein und den Ideen selbst besteht. Gerade daß im ästhetischen Zustand ein denkendes Erfassen der Idee nicht stattfindet, erklärt es, daß in der Geschichte der Menschheit Ideen im Naturschönen empfunden und dann durch Nachahmung im Kunstschönen verkörpert wurden,

bevor sich der philosophierende Geist zu ihnen aufschwang, und der Umstand, daß wir beim Genuß des Schönen in Übereinstimmung mit der Vernunft empfinden, erklärt es, daß der Sinn für das Schöne in vielen Fällen das Gemüt längst zu einem gesitteten Wollen führte, bevor es reif genug war, von der Vernunft zu sittlichem Handeln sich bestimmen zu lassen.

Wie in der Geschichte der Menschheit, so könnte auch mit Bezug auf das Leben des einzelnen Menschen eine ästhetische Periode in dem weiteren Sinne, welcher eben von uns festgestellt wurde, nachgewiesen werden, welche auf eine sinnliche folgt und von einer moralischen abgelöst wird, und könnte weiter gezeigt werden, daß bei vielen Menschen eine solche ästhetische Periode überhaupt nicht eintritt, sondern daß dieselben im physischen Zustande Zeit ihres Lebens verharren, wenn sie auch auf dem beschränkten Gebiete ihrer Erfahrung denkend den Zusammenhang in trefflichster Weise herstellen, was doch zur Voraussetzung hat, daß in ihnen auch der Spieltrieb, soweit es für die Wahrnehmung im allgemeinen nötig ist, entwickelt ist. Doch gehen wir jetzt dazu über zu zeigen, daß ein anderer Fall, wo die Wirkung des Schönen ausbleibt, obwohl alle Bedingungen dafür vorhanden zu sein scheinen, sich durch die gegebene Erklärung der ästhetischen Wahrnehmung aufs einfachste erledigt. Vielfach nämlich tritt beim Menschen, welcher längst sich gewöhnt hat, die Erscheinungen nach den höchsten Forderungen zu ordnen, welche seine Vernunft auf Grund der Einheit seines Ich aufstellt, eine Neigung ein, über die Stufe der Betrachtung schnell hinwegzueilen, um die neuen Erscheinungen sofort in bewußte Beziehung zu seiner Erfahrung zu setzen. „Solche Gemüter können den Zustand der Bestimmungslosigkeit nicht lang ertragen und dringen ungeduldig auf ein Resultat, welches sie in dem Zustand ästhetischer Unbegrenztheit nicht finden.“ Daraus erklärt sich, weshalb die Wahrnehmung des Schönen, obwohl ihre Bedingungen mit jeder Wahrnehmung, die über die sinnliche Empfindung eines schönen Gegenstandes hinausgeht, gegeben werden, doch nicht bei allen eintritt. Jedermann weiß, daß der

Mann der Wissenschaft und der Künstler beispielsweise eine schöne Eiche mit ganz verschiedenen Augen ansehen können, daß jener von ihrer Schönheit vielleicht nichts wahrnimmt. Dies hat aber darin seinen Grund, daß er nicht genug im Betrachten verweilt, um der Lust, die demselben entspringt, sich bewußt zu werden. Es bildet sich in ihm sofort die Vorstellung des Baumes oder sein Gedanke, um unserer Terminologie nicht untreu zu werden, der wieder zu anderen Gedanken Anlaß giebt, auf welche sein Gemüt infolge seiner Beschäftigung und der Gewohnheiten seines Wahrnehmens von vornherein hindrängt. Der Maler hingegen geht ganz und gar in dem Genusse der Erscheinung auf, wie sie sich ihm im Zustande des Betrachtens darbietet. Wenn in dem angeführten Beispiel die Bildung des Gedankens beschleunigt wurde durch das Verlangen nach Erkenntnis, wird in anderen Fällen das Streben, den Gegenstand durch den Gedanken dem praktischen Bedürfnis nutzbar zu machen, maßgebend sein. Und wie in dieser Weise bei dem einzelnen die ästhetische Wirkung vereitelt wird, so geschieht es auch bei ganzen Perioden in der Entwickelung der Menschheit, welche wenig fähig erscheinen, das Schöne zu empfinden und es zu erzeugen. Offenbar fehlt es in denselben an der Neigung, im ästhetischen Zustande zu verharren, weil der Zeitgeist zu sehr von materiellen Bedürfnissen beherrscht oder zu sehr auf die abstrakte Erfassung des Unendlichen gerichtet ist.

Von den Arten des Schönen und dem Wechsel des Geschmackes.

Die Einsicht, daß das Schöne als solches im ästhetischen Zustande zu unserem Bewußtsein gelangt, verschafft uns endlich eine befriedigende Erklärung des Umstandes, daß wir unter den ästhetischen Dingen mehrere Arten unterscheiden und daß in verschiedenen Zeitläuften der Geschmack verschiedenen Arten zugewendet gewesen ist. Die Wahrnehmung des Schönen ist nach jener Annahme bedingt durch harmonisches Walten der sinnlichen

und vernünftigen Kraft bei der Betrachtung, und zwar durch eine machtvolle Bethätigung derselben. Nun läßt sich aus allgemeinen Gründen entnehmen und wird durch alle Erfahrung bestätigt, daß der Mensch für gewöhnlich nicht in der Lage ist, die Allheit seiner Kräfte zu entfalten, daß entweder seine sinnliche oder seine vernünftige Kraft besonders entwickelt, daß er in hervorragendem Maße entweder zu empfinden oder zu denken befähigt ist, also eine einseitige Ausbildung seiner Natur statthat, oder daß weder die eine noch die andere Seite seines Wesens genügend gefördert ist, daß eine gleichmäßige Schlaffheit in ihm sich vorfindet. Fehlt es nun dem Menschen an der Fähigkeit, sich sinnlich-vernünftig zu bethätigen, weil entweder das Empfinden oder das Denken in ihm vorwiegt, so wird er entweder mehr im sinnlichen oder mehr im vernünftigen Zustande sich bewegen; ist die Thätigkeit der sinnlich-vernünftigen Seele keine kraftvolle, so wird die Wirkung derselben auf unser Gemüt nicht die Stärke haben, welche nötig ist, um die rechte ästhetische Lust zu erzeugen. In dem einen Falle, wenn der Mensch sinnlich oder vernünftig besonders angespannt ist, so wird er ästhetisch nur gerührt werden können, wenn das Objekt die Anspannung in ihm möglichst aufzuheben vermag, wenn es also der Neigung zu subjektiver Auffassung, wie sie mit einseitiger Empfindungsthätigkeit verbunden ist, durch seine Gesetzmäßigkeit möglichst entgegenarbeitet, und wenn es andernfalls die Neigung zu abstrakter Leere, wie sie das Denken mit sich bringt, durch reiche Sinnfälligkeit, welche die Einbildungskraft von den ihr auferlegten Fesseln befreit, überwindet. Ist er dagegen schlaff in sinnlicher und vernünftiger Hinsicht, so kann nur dadurch das rechte Maß ästhetischen Empfindens, die ästhetische Stimmung, zu Stande kommen, daß gleichmäßig Empfinden und Denken angespannt werden, daß das Objekt den Geist zwingt, im Empfinden über seine gewöhnliche Bethätigung zu unendlicher Leistung hinauszugehen, und zugleich ihm Anlaß giebt zu unendlicher Ausübung des Denkvermögens. Daraus ergiebt sich, daß die Möglichkeit, den Menschen in seiner verschiedenen Verfassung in eine

starke ästhetische Rührung zu versetzen, darauf beruht, daß die Objekte verschiedener Art sind; daß das Schöne im weitesten Sinne also in verschiedenen Formen auftreten wird, wenn wir nicht annehmen sollen, daß ein Mensch vom ästhetischen Genießen ausgeschlossen sei, wenn er die Vorbedingung kräftiger Entfaltung seines sinnlich-vernünftigen Wahrnehmungsvermögens nicht erfüllt. Dem widerspricht augenscheinlich die Erfahrung. Der Mensch ist der ästhetischen Empfindung fähig, sobald er nur über die Stufe des sinnlichen Zustandes hinausschreitet. Demnach werden wir es notwendig finden, daß ästhetische Lust in uns erzeugt wird durch Objekte verschiedener Art, weil dieselben sozusagen komplementär beschaffen sein müssen zu dem besonderen Zustande, in welchem wir uns befinden, ohne daß doch bei solchem Thatbestande die allgemeine Auffassung von dem ästhetische Lust erregenden Gegenstande aufgegeben zu werden braucht, wonach derselbe in uns die sinnlich-vernünftige Natur unseres Geistes zu freier Bethätigung anregen soll. Wenn aber jemand glauben sollte, daß dadurch die Allgemeinheit des Ästhetischen in Frage gestellt wäre, so muß er sich daran erinnern, daß in dem ästhetischen Zustand der Gegenstand in einer Form zum Bewußtsein kommt, welche eine Loslösung der Empfindung von jeder Subjektivität voraussetzt, welche also, wenn sie im Objekt bereits vorgebildet ist, bei allen Lust erregen muß. Diese von aller Subjektivität freie Form kann nur ein Unendliches sein, welches über jede Erfahrung hinausgeht und dem Bedürfnis jeder Einbildungskraft genügt.

Unsere Erklärung der ästhetischen Wahrnehmung gestattet es also, um ihren Wert für die Bestimmung der objektiven Merkmale des Schönen nur an den beiden Hauptarten desselben zu zeigen, das Schöne im weitesten Sinne zu scheiden in die beiden Hauptgruppen der schmelzenden Schönheit oder des Schönen im engeren Sinne und der energischen Schönheit oder des Erhabenen. Unter jenen Begriff werden alle die Gegenstände fallen, welche im Stande sind, den einseitig zu sehr angespannten Menschen zu einem Maximum seiner sinnlich-ver-

nünftigen Thätigkeit zu veranlassen; unter diesen alle diejenigen, welche im Stande sind, den schlaffen Menschen in die ästhetische Stimmung zu versetzen. Die höchste Form der ästhetischen Rührung ist natürlich diejenige, in welcher wir der größten Freiheit und der höchsten Gesetzmäßigkeit, der höchsten Fülle des Empfindens und des Denkens uns bewußt werden, d. h. wenn das Objekt sowohl ein Schönes als ein Erhabenes ist. Nach der Darstellung dieses Idealschönen wird das künstlerische Vermögen des Menschen stets zu streben haben, die Wahrnehmung desselben wird der Triumph des Geschmackes sein. Aber nach seiner besonderen Beschaffenheit wird der Mensch, wenn er nicht das Ideal vor Augen hat, geneigt sein, der einen oder der anderen Art der Schönheit sich mehr zuzuwenden, und da in Sachen des Geschmackes auch eine die ganze Zeit beherrschende Richtung sich herausbildet, so wird man sich nicht wundern, daß die Kunst verschiedener Zeiten sich nicht bloß auf verschiedenen Gebieten, sondern auch nach verschiedenen Geschmackszielen bethätigt. „Daher sehen wir den rohen Geschmack das Neue und Überraschende, das Bunte, Abenteuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde zuerst ergreifen und vor nichts so sehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Gestalten, liebt rasche und abrupte Übergänge, üppige Formen, grelle Kontraste, schreiende Lichter, einen pathetischen Gesang.“ Hingegen sehen wir „in den sogenannten verfeinerten Zeitaltern Weichheit nicht selten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Korrektheit in Leerheit, Liberalität in Willkürlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten“.

Über das Verhältnis der ästhetischen Wahrnehmung zu den übrigen Äußerungsformen des Spieltriebes.

Wir haben zu beweisen gesucht, daß die ästhetische Wahrnehmung im Zustande sinnlich-vernünftiger Thätigkeit der Seele erfolge, wo dieselbe also unter dem Einfluß des Spieltriebes steht. Es bedarf nun noch einer kurzen Auseinandersetzung über

das Verhältnis der verschiedenen Äußerungsformen dieses Triebes zu einander. Denn wenn, wie wir oben (S. 46 f.) gesehen haben, der Geist in seinen verschiedenen Zuständen nicht bloß als wahrnehmender oder erkennender Geist, sondern auch als wollender und fühlender in Betracht kommt, so muß es neben einer ästhetischen Wahrnehmung auch ein ästhetisches Wollen und Fühlen geben. In der That ist es so. Wenn der Mensch die schönen Gegenstände außer ihm betrachtet, so ist die Harmonie seiner Natur auf dem Gebiete seines Erkenntnisvermögens hergestellt. Wenn der Mensch ästhetisch fühlt und begehrt und infolge dessen ästhetisch handelt, so erstreckt sich diese Harmonie auf sein Affekts- und Willensvermögen, sowie auf die aus Affekt und Wollen entspringenden Veränderungen seiner Erscheinung und Thätigkeit. Die Auffassung des Schönen, das ästhetische Wahrnehmen, und die Ausübung des Schönen, das ästhetische Handeln, fassen wir zusammen unter der Bezeichnung des Spiels. Unter Spiel versteht man gewöhnlich eine Handlung, die sich in den Formen ernsthaften Thuns bewegt, ohne einen ernsthaften Zweck zu verfolgen. Das Fehlen eines Zweckes und damit jedes Zwanges verleiht einer solchen Handlung den Charakter der Freiheit und Leichtigkeit. Wir nun fassen hier Spiel in einem weiteren Sinne; wir begreifen darunter auch Handlungen, die einem bestimmten Zwecke dienen, wenn sie nur jene Eigentümlichkeiten der Freiheit und Leichtigkeit zeigen. Von dem in gewissen Formen sich bewegenden Handeln übertragen wir dann weiter den Ausdruck auf das in der Form der Betrachtung stattfindende Wahrnehmen und insbesondere auf die in ihr verlaufende Wahrnehmung des Schönen. Der Geist spielt in beiden Fällen, in theoretischem und in praktischem Sinne, als das Schöne außer ihm genießender wie als schön fühlender und wollender Geist.

Er spielt aber auch noch in einem dritten Falle, wenn er nämlich Gegenstände, die sich außer ihm befinden, zu schönen Gegenständen umschafft, wenn er also zum Künstler wird. In der Erzeugung der Vorstellungsvereinigung, welche, im Geiste

des Künstlers vorgebildet, späterhin im Stoff, in Marmor oder Tönen oder Worten, nachgebildet wird, im ästhetischen Schaffen, befindet sich der Geist desselben, geradeso wie bei der Auffassung eines den Sinnen gegebenen Schönen, in einem Zustande, in welchem Sinnlichkeit und Vernunft in Einstimmung wirken: nur daß der Anstoß zu dieser harmonischen Thätigkeit bei dem hervorbringenden Künstler aus dem Urgrunde göttlicher Schaffenskraft entspringt, während hingegen der ästhetisch genießende Mensch von dem in dem Schönen der Natur oder Kunst niedergelegten Inhalt zu einem Nachschaffen desselben getrieben wird.

Es ist also ein und derselbe Trieb, nämlich der Spieltrieb, welcher den Menschen veranlaßt, das Schöne wahrzunehmen, es im Handeln darzustellen und es als Künstler zunächst in reproducierender Betrachtung, als ästhetischen Schein, zu erzeugen*), der Trieb, das von dem Objekt gänzlich abhängige sinnliche Auffassen, das von dem Bedürfnis des Augenblickes regierte Begehren, das planlose Walten der die mannigfaltigsten Erinnerungsbilder zusammenstellenden Phantasie in Einklang zu bringen mit den Forderungen unserer nach unendlicher Einheit strebenden Vernunft. Und eine Theorie, welche diesen Trieb zu ihrem Grundprincip nimmt, vermag ebensowohl das ästhetische Handeln wie das ästhetische Wahrnehmen durch eine und dieselbe Formel zu bestimmen, vermag das ästhetische Schaffen und das Genießen des Schönen in innigem Zusammenhange mit einander und doch auch wieder in scharfer Scheidung zu erklären. Sie ist weder

*) Nur im Vorbeigehen bemerke ich, daß der das Kunstwerk in der Phantasie des Künstlers erzeugende Spieltrieb noch wohl zu scheiden ist von dem Nachahmungstrieb (vergl. Aristoteles), der das dem Künstler vorschwebende ästhetische Gebilde in einem Stoff für die Wahrnehmung anderer ausprägt. „Gleich, sowie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. . . . Das Vermögen zur nachahmenden Kunst ist also mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derselben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche.“

gezwungen, das Schöne bloß in dem sinnlich-vernünftigen Zustande der menschlichen Natur zu suchen, in der idealen Daseinsform des Menschen, noch bloß in gewissen Eigentümlichkeiten der Objekte. Für sie giebt es ein objektives, wahrzunehmendes Schöne, dessen Merkmale sich ebenso gut bestimmen lassen wie die jedes anderen Wahrnehmungsbildes, das in unendlicher Fülle ausgegossen ist über die Natur und von Künstlerhand in tausend wechselnden Gestalten geschaffen wird, das aber auch durch den ästhetisch handelnden Menschen unserer Wahrnehmung dargeboten werden kann. Für sie giebt es auch einen subjektiven Zustand sinnlich-vernünftiger Thätigkeit, der eintritt, wenn der Mensch das als Objekt ihm gegebene Schöne wahrnimmt oder wenn er es im ästhetischen Handeln darstellt oder als Künstler schafft. Eine solche Theorie läßt den Objekten, was ihnen zukommt: nach ihren Besonderheiten auf das Subjekt besonders einzuwirken und in ihrer Gesamtheit als ein Fremdes, nimmer zu Ergründendes demselben gegenüberzustehen; sie läßt aber auch dem Subjekt, was es zum Subjekt macht, die Fähigkeit, die Objekte nach seiner Eigentümlichkeit auf sich wirken zu lassen und die Erscheinungen seines Bewußtseins nach seinem Anteil an der unendlichen Intelligenz als ein unendliches Eines zu erfassen. Sie ist nicht idealistisch und will nicht, was in uns ist, nur aus uns erklären; sie ist auch nicht realistisch und will nicht die Welt unserer Wahrnehmung zu einer seienden Welt machen. Eine solche Theorie ist nicht sensualistisch und erklärt nicht aus dem sinnlichen Eindruck allein die Wirkung des Schönen; sie ist auch nicht rationalistisch und verflüchtigt nicht das Schöne zu einem Gedankenbilde. Die Schönheit ist nach ihr die Bürgerin zweier Welten, der Welt der Wahrnehmung des beschränkten Sinnlichen und der Welt des alles Sinnliche zu unendlichen Einheiten verbindenden Denkens, und der vollkommene Mensch wäre immer nur ein Mensch, in dem die Gunst der Vorsehung sinnliches Bestimmtsein und geistige Bestimmung beim Wahrnehmen, Handeln und Schaffen in glücklichster Mischung einte.

Der Gedankengang in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen.

Die vorhergehenden Abschnitte haben die Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung und die psychologischen Grundlagen, auf welchen sie sich aufbaut, dargestellt, ohne daß dabei die Folge und der Zusammenhang berücksichtigt wurde, in welchem die Briefe selbst diese Gedanken geben. Diese Darstellung hat den Vorzug, in möglichst übersichtlicher Weise den Kern des Systems zur Anschauung zu bringen, welches uns in der Kunstphilosophie Schillers auf dieser ihrer höchsten Entwickelungsstufe entgegentritt. Aber freilich mußte dabei darauf verzichtet werden, dem Leser die Nachprüfung der aus dem Studium der Briefe gewonnenen Ergebnisse durch eine Bezugnahme auf den Gedankengang derselben zu erleichtern. Diesem Übelstande abzuhelfen und gewissermaßen eine Einleitung zu geben, durch welche der Leser in den Stand gesetzt wird, jene Theorie der ästhetischen Wahrnehmung aus dem Gedankenstoffe der Ästhetischen Briefe leicht herauszuheben und die oben versuchte Wiedergabe der Ansichten Schillers mit den Erörterungen des Schriftstellers selbst zu vergleichen, glaube ich hier noch den Gedankengang der Briefe, von diesem Gesichtspunkt geleitet, kurz analysieren zu sollen.

„Sie wollen mir also vergönnen, Ihnen die Resultate meiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst in einer Reihe von Briefen vorzulegen." Mit diesem Satze an der Spitze des ersten der Briefe an den Herzog von Augustenburg bezeichnet

Schiller das umfassende Thema, welches er sich gestellt hatte, als er in diesen Briefen Zeugnis ablegen wollte, in welcher Weise er die Muße verwendet habe, welche ihm des feinsinnigen Fürsten und seines Freundes Freigebigkeit geschaffen hatte. Seine Ästhetik wollte er ihm vortragen, für einen Briefwechsel ein gigantisches Unternehmen, über dessen Umfang sich der Genius täuschte, dessen Schönheitsprincip der Brennpunkt war, von dem aus die Strahlen ästhetischer Erkenntnis in eine unermessene Ferne in immer mehr auseinandergehender Richtung sich verbreiteten, ein Gebiet umfassend, das des Dichterphilosophen begeisterte Anschauung ahnend durcheilte, das dem Schriftsteller aber völlig zu beschreiben nicht vergönnt war. Gleich am Anfange drängt es ihn, die Wahl dieses Gegenstandes in einer Zeit zu rechtfertigen, wo die ganze Welt mit gespanntester Aufmerksamkeit die Entwickelung der politischen Verhältnisse verfolgte, für welche mit der französischen Revolution ein neuer Abschnitt angebrochen schien, die Fäden aufzuzeigen, welche die Lehre vom Schönen mit einer Theorie des Staates, die Einwirkung des Schönen auf den Menschen mit der Erziehung desselben durch das auf Vernunftgesetzen aufgerichtete Gemeinwesen verknüpfen. Gewiß sollte diese Vorwegnahme ursprünglich nur eine kleinere Ausdehnung erhalten, aber im Schreiben breitete sich dieselbe mehr und mehr aus, so daß Schiller sicherlich auch in den ursprünglichen Briefen nicht zur vollen Durchführung seiner Ankündigung gelangt ist. Als er dann aber den Briefwechsel vor die Gebildeten der Nation bringen wollte, so suchte er ihm dadurch eine geschlossene Gestalt zu geben, daß er ihn mit dem Titel erscheinen ließ, welcher nur die Frage, die in jenem die Wahl des eigentlichen Themas rechtfertigenden Abschnitte behandelt wurde, als den Gegenstand der Untersuchung bezeichnete. So hat der Dichter in der That in diesem seinem ästhetischen Hauptwerke nur eine Nebenfrage zum Abschluß gebracht, während es sein eigentliches Ziel gewesen, die gesamte Theorie des Ästhetischen im Grundriß zu entwerfen.

Allein wenn er jenen Punkt feststellen wollte, so mußte er doch zunächst die Grundfragen der Ästhetik, die Fragen nach

dem Wesen und der Wahrnehmung des Schönen, gelöst haben, und indem er dies that — wenn auch nur in gedrängtester Form und nicht lückenlos —, konnte er schließlich immerhin jenes Versprechen, welches er dem Herzog beim Beginn des Briefwechsels gegeben hatte, auch an der Spitze der in den Horen erscheinenden Bearbeitung desselben festhalten: daß er nämlich in den folgenden Briefen die Lehre vom Schönen entwickeln werde.

Wenn ich nun den Gedankengang der Briefe in seinen Hauptzügen darlegen soll, so zeigt Schiller, um nachzuweisen, welche Stelle die Pflege und Wahrnehmung des Schönen in der Entwickelung der Menschheit einnehme, zunächst (Brief 3—8), anknüpfend an die politische Bewegung der Zeit, daß die Verwirklichung des politischen Ideals trotz der durch die äußeren Verhältnisse gegebenen Möglichkeit nicht eintreten werde, weil das menschliche Gemüt für die politische Freiheit nicht reif sei, da es im Fortschreiten der Kultur auseinandergerissen wurde und erschlaffte. Die Beseitigung dieser Mängel sei nicht von dem idealen Staate zu erwarten, sondern umgekehrt könne erst der ideale Staat geschaffen werden, wenn das Wesen des Menschen seine Harmonie und seine Kraft wiedererlangt habe. Die Harmonie und Kraft der menschlichen Natur herzustellen, sei die Aufgabe des Schönen. Das ist die Antwort, welche im 9. Briefe auf die Frage gegeben wird, welche Stelle die Pflege und Wahrnehmung des Schönen in der Entwickelung der Menschheit einnehmen. Wie das Schöne jene Aufgabe erfüllen könne, das nachzuweisen ist der Zweck der folgenden Briefe.

Gegen die Behauptung, daß das Schöne die Harmonie und Kraft der menschlichen Natur wiederherstelle, scheint von vornherein die Erfahrung zu sprechen, daß die Zeiten ästhetischer Blüte keineswegs immer mit dem Höhestande der sittlichen Entwickelung der Völker zusammenfallen. Diese Schwierigkeit ist so zu lösen, daß wir annehmen, daß das Schöne der Erfahrung nicht immer ein solches ist, daß es den Menschen in jenen Idealzustand versetzt, daß es vielmehr verschiedene Erscheinungsformen des Schönen giebt, welche nicht die von dem Schönen überhaupt

zu fordernde Leistung erfüllen können und daher auch nicht in der von dem Schönen überhaupt zu erwartenden Weise wirken (Brief 10). So scheint es nötig zu sein zu zeigen, welches der objektive Begriff der Schönheit sein muß, wenn sie ein Maximum harmonischer Seelenthätigkeit herbeiführen soll bei dem idealen Menschen, der über das volle Maß menschlicher Seelenkraft verfügt (a). Zweitens ist zu zeigen, in welchen Formen die Schönheit erscheinen muß, um den Menschen der Erfahrung, welcher stets in einem Zustande der Einschränkung sich befindet, zu einem Maximum seiner Seelenthätigkeit zu erheben (b).

Die Lösung der Frage, welches der objektive Begriff der Schönheit sein muß, wenn sie ein Maximum harmonischer Seelenthätigkeit herbeiführen soll, vorausgesetzt, daß der Mensch über das volle Maß menschlicher Seelenkraft verfügt, ist enthalten in den Briefen vom 11. bis zum 15. Wenn die Bewußtseinsgebilde, welche durch die Gegenstände in uns erregt werden, soweit sie nur durch die sinnliche Thätigkeit unserer Seele zu Stande kommen, unter den Sammelbegriff „Leben", d. h. Empfundenes, Gefühltes, Begehrtes, fallen, — wenn weiter die Bewußtseinsgebilde, welche unter Anregung der Außenwelt durch die auf Einheit unserer Erfahrung dringende vernünftige Thätigkeit unserer Seele erzeugt werden, unter den Sammelbegriff „Gestalt", d. h. Gedachtes, sittlich Gewolltes, fallen, so muß der Begriff, welchem alles Schöne sich unterordnet, wenn es die Seele in harmonische, d. h. sinnlich-vernünftige Thätigkeit versetzen soll, „lebende Gestalt", d. h. denkend Empfundenes oder empfindend Gedachtes, vernünftig Begehrtes, heißen.*)

Damit ist aber natürlich noch lange nicht der Beweis geliefert, daß Schönheit und lebende Gestalt eines und dasselbe ist. Vielmehr muß erst nachgewiesen werden, daß eine sinnlich-

*) Für den umständlichen Ausdruck „lebende Gestalt" setzt Schiller im 26. Briefe „Schein". Ich habe mich daher für berechtigt gehalten, in der Wiedergabe seiner Theorie nur letztere Bezeichnung zu gebrauchen und sie, wo Mißdeutungen möglich wären, als „Schein im allgemeinsten Sinne" näher zu bestimmen.

vernünftige Thätigkeit der Seele mit Notwendigkeit angenommen werden muß (c), und weiter, daß erfahrungsmäßig bei der Empfindung des Schönen sowie im ästhetischen Handeln ein Zusammen von sinnlicher und vernünftiger Thätigkeit, und zwar eines Maximums derselben sich zeige (d). In Brief 15 ist das sinnlich-vernünftige Wirken lediglich als eine Forderung der Vernunft bezeichnet, welche verlange, daß der Mensch sich nicht bloß in einseitiger Thätigkeit, sondern als Ganzes zeige. Aber es wird nicht der Versuch gemacht, den Widerspruch zu heben, daß in der sinnlich-vernünftigen Thätigkeit des Menschen zwei Wirksamkeiten der Seele vereinigt sein sollen, welche einander entgegengesetzt sind. Diesen Versuch macht Schiller erst in den Briefen 19—21. Die andere Frage, ob sich wirklich erfahrungsmäßig bei der Empfindung des Schönen ein Zusammen von sinnlicher und vernünftiger Thätigkeit festsetzen lasse, hat er in den Briefen 22—27 behandelt.

In den Briefen 16 und 17 aber löst Schiller zunächst das mit b bezeichnete Problem: in welchen Formen die Schönheit erscheinen muß, um den Menschen der Erfahrung, welcher sich stets in einem Zustande der Einschränkung befindet, zu einem Maximum harmonischer Seelenthätigkeit zu erheben. Der Mensch bleibt hinter dem Ideal seiner Leistungsfähigkeit zurück, indem er entweder sinnlich oder vernünftig abgespannt ist, so daß wohl die Harmonie seiner Geisteskräfte vorhanden sein könnte, aber die volle Entfaltung dieser Kräfte mangelt, oder er ist kräftig entwickelt, aber nur einseitig, so daß die Harmonie verloren geht. So werden es verschiedengeartete Objekte sein müssen, die den schlaffen und den einseitig kräftig entwickelten Menschen zu einem Maximum seiner sinnlich-vernünftigen Natur führen, und wir werden eine energische und eine schmelzende Schönheit unterscheiden können. Es wird Gegenstände geben, die den Menschen zu einem Maximum sinnlich-vernünftiger Thätigkeit veranlassen, indem sie seine sinnliche wie seine vernünftige Natur besonders stark beschäftigen, und es wird Gegenstände geben, die seine an einseitige Kraftentwickelung gewöhnte Seele zur vollen harmonischen Entfaltung aller ihrer Kräfte anregen: wir werden erhabene

und schöne Gegenstände unterscheiden können, die immer nur je eine Seite der Aufgabe des Schönen lösen, während die idealschönen Gegenstände eine Wirkung ausüben, in der sich die von den schönen und erhabenen Gegenständen angeregten Empfindungen mischen.

Nachdem dann noch mit einigen Worten der beiden Arten gedacht worden ist, in welche sich die schönen Gegenstände, welche unter den Begriff der schmelzenden Schönheit fallen, scheiden, worin wir unschwer die Trennung des sentimentalischen von dem naiven Schönen erkennen, wendet sich der Schriftsteller, ohne den Sondercharakter der energischen Schönheit untersucht zu haben, im 18. Briefe zu dem Problem c, welches er selbst als die Grundfrage aller Ästhetik bezeichnet: wie wir uns den sinnlich-vernünftigen Zustand erklären sollen gegenüber den beiden anderen Grundzuständen des Empfindens und Denkens, und weist nach (Br. 19—21), daß wir jene beiden Zustände im Gemüte gar nicht verbinden können ohne die Annahme eines dritten, in welchem die Seele zugleich sinnlich und vernünftig thätig ist und welcher zeitlich zwischen dem ersten und zweiten liegt.

Die folgenden Briefe vom 22. ab geben, wie schon gesagt, den Nachweis für d. Im Brief 22 wird kurz gezeigt, daß jede ästhetische Wahrnehmung ein Maximum sinnlich-vernünftiger Thätigkeit erkennen lasse, und in den Briefen vom 23. ab wird nachgewiesen, wie auch der Entwickelungsgang der Menschheit darthue, daß die Wahrnehmung des Schönen dem Denken, d. h. der Erkenntnis der Wahrheit, vorausgeht und der Empfindung des Wirklichen folgt, daß die Ausübung des Schönen, das ästhetische Handeln, in einer Periode bereits erfolgt, wo von einem durch sittliche Motive bestimmten Handeln des Menschen noch nichts bemerkt zu werden braucht, daß sie aber immer dann erst erfolgt, wenn der Mensch über das rein sinnliche Fühlen und Begehren hinausgeschritten ist, daß also das Schöne in einem Zwischenzustande wahrgenommen und ausgeübt wird, und daß infolge dessen auch der allgemeine Begriff, welcher für die Objekte der sinnlich-vernünftigen Thätigkeit der Seele gewonnen

wurde, für das Schöne zutreffend ist, daß es lebende Gestalt oder Schein ist, welche Bezeichnung im 26. Briefe für jene eingesetzt wird.

In der zweiten Hälfte des 27. (letzten) Briefes kehrt dann Schiller zu der Frage zurück, von welcher er einleitungsweise ausgegangen ist, zu der Frage nach dem Zusammenhange der ästhetischen Kultur mit den auf die Verwirklichung eines Idealstaates gerichteten Bestrebungen, indem er die nun durchaus selbstverständliche Folgerung zieht, daß der auf ethischer Vollkommenheit der Bürger beruhenden Vollkommenheit des Staates die ästhetische Durchbildung derselben vorausgehen müsse, die Bildung durch eine schöne Kunst, welche nicht um den Beifall der genußsüchtigen Menge buhlt, sondern dieselbe auf diejenige Stufe menschlichen Seins zu erheben sucht, von welcher der Zugang auch zu der höchsten offen steht.

Es ist kein Zweifel, daß Schillers Ästhetische Briefe für alle Zeiten ein klassisches Erzeugnis des Menschengeistes sein werden durch den eigenartigen Versuch, vermittelst eines wissenschaftlichen Princips die Brücke zu schlagen, welche die höchsten Bestrebungen der Menschheit auf materiellem und geistigem Gebiete verbinden soll, die im Bewußtsein der Neuzeit durch einen gähnenden Abgrund getrennt sind. So wäre es im höchsten Grade bedauernswert, wenn Schiller nicht von jener Frage nach dem Zusammenhange des Schönen mit den Zielen des Staates und der Verwirklichung der höchsten sittlichen Freiheit ausgegangen wäre und dadurch gleich von vornherein die großartige Perspektive seines Schönheitsprincips eröffnet hätte. Indessen für das Verständnis seiner Schrift ist, wie wir schon gesehen haben, dieser Ausgangspunkt nicht förderlich gewesen. Wenn er dieses in erster Linie ins Auge hätte fassen wollen, so würde er in folgender Reihe seine Hauptgedanken entwickelt haben. Er hätte zunächst gezeigt, daß die Beobachtung, daß der Mensch sowohl sinnlich als vernünftig thätig ist, daß er empfindet und denkt, sinnlich begehrt und sittlich will, sich nur erklären lasse, wenn man eine sinnlich-vernünftige Thätigkeit der Seele annehme, welche den Übergang

vom Empfinden zum Denken, vom sinnlichen Begehren zum sittlichen Wollen vermittele (Problem c: Inhalt der Briefe 19—21). Dann konnte er zeigen, daß die Wahrnehmung des Schönen, wie das ästhetische Handeln und das künstlerische Schaffen nach der Erfahrung im sinnlich-vernünftigen Zustande der Seele sich abspiele (Problem d: Briefe 22—27). Weiter war darzuthun, daß die Bewußtseinsgebilde, welche das Produkt unserer sinnlich-vernünftigen Thätigkeit sind, unter den Begriff „lebende Gestalt" (Schein) fallen, daß also auch die schönen Gegenstände sich demselben unterordnen (Problem a: Briefe 11—15). Endlich würde der Nachweis geführt worden sein, daß die schönen Gegenstände sich in verschiedene Arten teilen, weil bei verschiedenen Zuständen des Gemütes eine Erhebung zu einem Maximum sinnlich-vernünftiger Thätigkeit beobachtet werde (Problem b: Briefe 15 und 16).

Um das Verständnis der Ergebnisse der Ästhetischen Briefe noch weiter zu erleichtern, füge ich hier eine kritische Bemerkung an. Indem Schiller den Begriff des Schönen als lebende Gestalt feststellt, bezeichnet er dasselbe nur nach der Art, in welcher dasselbe von uns aufgenommen wird, nach der Beteiligung unserer Seelenkräfte bei seiner Auffassung, nicht aber nach dem Grade, in welchem dasselbe diese Seelenkräfte in Anspruch nimmt. Er hat dies selber sehr wohl gewußt, denn er sagt im 15. Briefe, daß lebende Gestalt ein Begriff sei, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nenne, zur Bezeichnung diene. Lebende Gestalt oder Schein, wie er es später benennt, ist der Schein im allgemeinsten Sinne, welcher von dem schönen Schein wohl zu unterscheiden ist. Der Schein kann gleichgültiger Art sein; er kann in unserem Gemüte gebildet werden, ohne daß dasselbe mit Unlust oder Lust sich dagegen äußert. Der mit Lust verbundene Schein geht von dem eigentlichen Schönen aus, während der mit Unlust verbundene seine Anregung durch das Häßliche erhält. So vermissen wir an der Definition des Schönen als lebende Gestalt oder Schein das Merkmal, welches

das Schöne und sein Gegenteil, das Häßliche, von dem ästhetisch Gleichgültigen unterscheidet; sie bestimmt das Schöne nur von dem Gesichtspunkte aus, daß dasselbe, wahrgenommen oder im künstlerischen Schaffen konzipiert, ein Gegenstand sinnlich-vernünftiger Thätigkeit wird oder, im Handeln ausgeübt, in einer solchen Thätigkeit besteht, und nicht von dem Gesichtspunkte aus, daß es dem Subjekt Gelegenheit zu einem Maximum solcher Thätigkeit giebt. Wer also den rechten Gebrauch von derselben machen will, wird sich immer erinnern müssen, daß das Schöne nach den ästhetischen Briefen lebende Gestalt im superlativen Sinne ist, was wir, wenn wir es in freier Umschreibung wiedergeben wollen, so ausdrücken können: Schön ist der Gegenstand, welcher, auf der Stufe sinnlich-vernünftiger Thätigkeit, im Zustande des Betrachtens, zu unserem Bewußtsein gelangend, unserem Gemüte zu einem Maximum seiner Kraftäußerung Veranlassung giebt. Und wenn wir die Anwendung davon auf die Bestimmung des Schönen der Erfahrung, auf das Erhabene und das Schöne im engeren Sinne, machen, so erhalten wir folgende Formeln: Erhaben ist der Gegenstand, welcher, auf der Stufe des Betrachtens zu unserem Bewußtsein gelangend, das gleichmäßig (sinnlich und vernünftig) erschlaffte Gemüt zu einem Maximum seiner Kraftäußerung erhebt; und: Schön im engeren Sinne ist der Gegenstand, welcher, auf der Stufe des Betrachtens zum Bewußtsein gelangend, das einseitig erschlaffte Gemüt zur allseitigen Energie erhebt.

Daß Schiller in der That den Begriff „lebende Gestalt“, wenn er ihn auf das Schöne, nicht auf den Schein im allgemeinen, anwendet, im Sinne eines Maximums faßt, zeigt die Stelle des 18. Briefes, wo er zwei objektive Merkmale der Schönheit unterscheidet, Freiheit und Bestimmtheit. Er verwahrt sich aber dagegen, daß die Freiheit nicht etwa Willkürlichkeit und Gesetzlosigkeit sei; vielmehr sei sie Harmonie von Gesetzen, höchste innere Notwendigkeit. Ebenso bestehe die Bestimmtheit nicht in

der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller; sie sei nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit. Diese beiden Merkmale der Schönheit sind unmittelbar zu erschließen aus der Thatsache, daß das Schöne ein Maximum unserer ästhetischen Thätigkeit erzeugt. Wenn unsere Seele als Vernunft, die nach Einheit und Gesetzmäßigkeit strebt, befriedigt sein soll, so muß das Schöne höchste Gesetzmäßigkeit, und, da im ästhetischen Zustande nur der Gegenstand für sich allein erscheint, so muß es höchste innere Notwendigkeit zeigen. Wenn unsere Seele als Einbildungskraft, die nach unendlicher Auffassung strebt, befriedigt sein soll, so muß das Schöne ein von aller individuellen Beschränkung Befreites, ein Allgemeinstes oder Unendliches sein. So sehen wir, daß die beiden Merkmale des Schönen, welche Schiller schon in den Briefen an Körner vom Jahre 1793 unterscheidet, aus der Natur der ästhetischen Wahrnehmung abgeleitet werden können. Auch hatte er diese Ableitung ebendort versucht, wie wir noch sehen werden (S. 91 ff.), allein mit einem Erfolge, der ihm selbst auf die Dauer nicht genügte. Erst in den Ästhetischen Briefen gelang ihm die Bewältigung dieses Problems, zugleich mit der Lösung der zweiten der beiden Aufgaben, die er sich im Briefe an Körner vom 23. Februar 1793 stellte: „zu beweisen, daß Freiheit in der Erscheinung [= höchste Freiheit und höchste Bestimmtheit] eine solche Wirkung auf das Gefühlsvermögen notwendig mit sich führe, die derjenigen völlig gleich ist, die wir mit der Vorstellung des Schönen verbunden finden“. Dagegen hat er die erste der dort bezeichneten Aufgaben, die natürlich in einer vollständigen Ästhetik auch zu lösen war und den Stoff zu einer Analytik des Schönen gegeben hätte, den Beweis, „daß dasjenige Objektive an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht und, wenn es fehlt, ihre Schönheit vernichtet“, in dem „Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit“ überschriebenen Abschnitt desselben Briefes an Körner angegriffen, in den Ästhetischen Briefen aber nicht berücksichtigt.

Wollen wir aber die genannten Merkmale des Schönen in die oben von uns gegebene Definition desselben einsetzen, so werden wir als Endergebnis der ästhetischen Untersuchungen Schillers über das Wesen des Schönen folgenden Satz erhalten: Schön ist der Gegenstand, welcher, auf der Stufe sinnlich-vernünftiger Thätigkeit, im Zustande des Betrachtens, zu unserem Bewußtsein gelangend, höchste innere Notwendigkeit und Unendlichkeit zeigt und unserem Gemüte zu einem Maximum seiner Kraftäußerung Veranlassung giebt.

Für das Verständnis der Briefe ist es ferner besonders wichtig, daß man immer die eigentümliche Zusammenfassung beachte, durch welche Schiller gerade im Gegensatz zu der damals verbreiteten Theorie von den Seelenvermögen die verschiedenen Richtungen geistiger Thätigkeit zu einer und derselben Art von Bewußtseinsäußerung vereinigt, daß, was er von dem erkennenden Geiste sagt, immer auch von dem Affekts- und Willensvermögen, wie sie sich auf der gleichen Stufe darstellen, gilt, daß auch die Bewußtseinsgebilde, welche ihre Entstehung dem nach diesen drei verschiedenen Seiten wirkenden Geiste verdanken, auf derselben Stufe mit dem gleichen Namen bezeichnet werden. So wird Empfindung als gleichbedeutend mit dem rein sinnlichen Affekt, empfinden für sinnlich begehren gesetzt; so ist der Schein ein Produkt des auf der ästhetischen Stufe sich bewegenden Geistes, gleichviel ob derselbe als erkennendes oder fühlendes oder wollendes Vermögen sich äußert; so bezeichnet das Wort Gedanke auch das moralisch Gewollte. Was also Schiller für den sinnlich wahrnehmenden Geist behauptet und beweist, behauptet und beweist er auch für den sinnlich begehrenden, eben weil er eine Scheidung zwischen verschiedenen Vermögen des Geistes nur dem Namen nach vornimmt; ebenso gilt, was er für den ästhetisch wahrnehmenden Menschen folgert, auch für den das Schöne im Handeln ausübenden und im künstlerischen Schaffen hervorbringenden Menschen, und die gleichen Beziehungen bestehen nach seiner Theorie zwischen Denken und sittlichem Wollen. Wer diese Grundansicht des

Schillerschen Philosophierens, wie es in den Briefen vorliegt, nicht festhält, kann sich überhaupt nicht durch die Terminologie und Beweisführung derselben durchfinden.

Endlich wird man, wie sich die Darstellung in den Briefen gestaltet hat, Gefahr laufen zu übersehen, daß der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung die Erkenntnis ist, daß auch der gewöhnliche Wahrnehmungsvorgang sich den Grundzügen entsprechend abspielt, in welchen die Wahrnehmung des Schönen wie die ganze Entwickelung der Bildung des einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit vor sich geht. Bei den meisten Lesern, fürchte ich, wird der durch den Titel der Briefe so nahe gelegte Irrtum vorwalten, daß, wo von dem ästhetischen Zustande geredet wird, es sich nur um die Wahrnehmung oder auch um die Ausübung oder künstlerische Hervorbringung des Schönen handele. Daß der Schriftsteller selbst sich der Mangelhaftigkeit seiner Darstellung bewußt war, daß er fühlte, wie nach den Erörterungen im 19. bis 24. Briefe noch immer eine gewisse Unklarheit über seine Principien beim Leser sich finden könnte, geht am besten aus der Anmerkung zum Anfange des 25. Briefes hervor: „Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muß man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in einem bloß physischen Zustand, und solang er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird er auch jenem physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet. Jene drei Momente, welche ich am Anfang des 24. Briefs namhaft machte, sind also zwar, im ganzen betrachtet, drei verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bei jeder einzelnen Wahrnehmung

eines Objekts unterscheiden und sind, mit einem Wort, die notwendigen Bedingungen jeder Erkenntnis, die wir durch die Sinne erhalten.“ Am Anfange des 24. Briefes nämlich hieß es: „Es lassen sich also drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen. . . . Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen.“ Und ich nehme keinen Anstand es auszusprechen, daß diese Anmerkung es gewesen ist, welche mich erst, nachdem ich lange den Fehler begangen hatte, die Begriffe des ästhetischen Zustandes und der ästhetischen Freiheit in eine untrennbare Beziehung zu der Wahrnehmung des Schönen und Erhabenen zu setzen, einen ästhetischen Zustand nur für die Wahrnehmung des Schönen und Erhabenen anzunehmen, über das Ziel aufklärte, welches Schiller in den Briefen verfolgt: die Auffassung, die Ausübung und die künstlerische Hervorbringung des Schönen im Zusammenhange der auf die Wahrnehmung, Gestaltung und Nachbildung der Welt überhaupt gerichteten seelischen Thätigkeit des Menschen klarzustellen.

Wir stehen am Ende des ersten Abschnittes unserer Abhandlung, welcher die Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung darzustellen hatte, wie sie sich auf dem Höhepunkte seiner Forschung gestaltete. Daß Schiller über diesen wichtigen Gegenstand nicht immer in dieser Weise dachte und daß er andererseits an der in den Ästhetischen Briefen niedergelegten Einsicht in späteren Arbeiten festhielt, haben wir nunmehr zu zeigen.

Tafel der Bewußtseinsgebilde

zu Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung.

	Allgemeine Bezeichnungen der Bewußtseinsgebilde:	Besondere Bezeichnungen der Bewußtseinsgebilde			
		des wahrnehmenden Geistes α:	des schaffenden Geistes β:	des fühlenden Geistes γ:	des begehrenden Geistes δ:
Bewußtseinsgebilde des physischen Zustandes a:	**Stoff**[1]	**Empfindung**[4]		I. **Sinnliche Lust**[11] II. **Sinnlicher Affekt**[12]	**Sinnliches Begehren**[15]
Bewußtseinsgebilde des ästhetischen Zustandes b:	**Schein**[2]	**Schein**[5] — **Schöner Schein**[6]	**Schöner Schein**[8]	I. **Ästhetische Lust**[13] II. **Ästhetischer Affekt**[14]	**Ästhetisches Begehren**[16]
Bewußtseinsgebilde des moralischen Zustandes c:	**Form**[3]	**Gedanke**[7]	I. **Begriff**[9] II. **Idee**[10]		**Vernunftbestimmtes Wollen**[17]

a: Siehe oben S. 29 f.
b: „ „ „ 33 f.
c: „ „ „ 31 f.

α: Siehe oben S. 37 f.
β: „ unten Schluß, III.
γ: „ oben S. 46.
δ: „ „ „ 40. 47.

1: Siehe oben S. 28.
2: „ „ „ 28. 69.
3: „ „ „ 28.
4: „ „ „ 18.
5: „ „ „ 21.
6: „ „ „ 50.
7: „ „ „ 17.
8: „ „ „ 63 f.
9: „ „ „ 24.

10: Siehe oben S. 25.
11: „ „ „ 46.
12: „ „ „ 47.
13: „ „ „ 51.
14: „ „ „ 53 f.
15: „ „ „ 47.
16: „ „ „ 63.
17: „ „ „ 28.

Schillers Ansichten

über die ästhetische Wahrnehmung

in seinen übrigen philosophischen Schriften.

Die ästhetische Wahrnehmung in den den Briefen über die ästhetische Erziehung vorausgehenden Abhandlungen.

Falls wir recht daran gethan haben, die Darstellung der Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung aus den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen zu entnehmen, so kann, wenn wir nach dem Verhältnis der anderen Aufsätze zu diesem Problem fragen, nur eines von beiden der Fall sein: entweder hat Schiller dasselbe in diesen gar nicht berührt, oder er hat es in den vor jenen Briefen liegenden Arbeiten von einem anderen Standpunkte aus behandelt, in den späteren aber die in den Briefen gewonnene Lösung festgehalten. Daß das letztere zutrifft, wird die folgende Untersuchung lehren. Zugleich aber wird sie zeigen, daß auch in den den Ästhetischen Briefen vorausgehenden Schriften eine Entwickelung der Ansichten Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung vorliegt. Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß für unsere Behandlung der Aufsätze die Zeitfolge derselben das oberste Princip der Anordnung abgeben wird.

I. Die Aufsätze Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen und Über die tragische Kunst.

Das Ergebnis der ersten planmäßig betriebenen Studien Schillers auf dem Gebiete der Ästhetik liegt zu einem Teile vor in den beiden Aufsätzen Über den Grund des Vergnügens an

tragischen Gegenständen und Über die tragische Kunst. Gleich der erste von diesen verheißt uns Aufklärung zu geben über die Natur der Empfindung bei der Auffassung einer wichtigen Art des Ästhetischen, und auch der zweite beschäftigt sich mit diesem Problem, insofern er in seinem ersten Teil die aus dem Mitleid entspringende Lust erklärt.

In dem die Gründe des Vergnügens an tragischen Gegenständen untersuchenden Aufsatze fragt der Schriftsteller zunächst nach der Quelle des Vergnügens, welches die Kunst gewährt. Dazu bedarf es einer Erklärung des Vergnügens überhaupt. Das Vergnügen überhaupt wird hervorgerufen durch Zweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit kann entweder empfunden werden und von der ihr entspringenden Lust in untrennbarem Zusammenhange begleitet sein. So ist es z. B. bei der Empfindung der zweckmäßigen Bewegung des Blutes. Oder sie kann vorgestellt werden, und die angenehme Empfindung ist eine Folge dieser Vorstellung. Alle Vorstellungen also, wodurch wir Zweckmäßigkeit*) erfahren, sind Quellen des Vergnügens. Nur ein solches Vergnügen aber ist von der Kunst zu erstreben, welches sich aus einer Vorstellung herleitet. Schiller nennt es ein freies Vergnügen, im Gegensatz zu der sinnlichen Lust, die durch unmittelbare Empfindung erzeugt wird, mit welcher die Kunst nichts zu schaffen hat.

Für uns erhebt sich nun die wichtige Frage, was sich Schiller hier unter einer Vorstellung denkt. Er hat den Begriff des Wortes nicht weiter festgestellt, aber was er darunter versteht, erkennen wir ganz deutlich aus den Beispielen, durch welche er nachher seine Erklärung der Lust des Rührenden zu belegen sucht. Um zu beweisen, wie sehr die Vorstellung der moralischen Zweckmäßigkeit der Naturzweckmäßigkeit in unserem Gemüte vorgezogen werde, führt er den Eindruck an, welchen Hüons und Amandas Gefahr auf uns macht, und fährt dann fort (9, 19—31):

*) Daß Schiller daneben auch „Übereinstimmung“ als Quelle der Lust nennt, weist vielleicht auf eine ihm eigentümliche Erklärung (vergl. oben S. 47), die er anfangs mit Kants Lehre verbinden zu können glaubte.

„Der Widerspruch ihres gegenwärtigen Zustands mit dem lachenden Schicksal, das sie verschmähten, die anscheinende Zweckwidrigkeit der Natur, welche Tugend mit Elend lohnt, die naturwidrige Verleugnung der Selbstliebe u. s. f. sollten uns, da sie so viele Vorstellungen von Zweckwidrigkeit in unsre Seele rufen, mit dem empfindlichsten Schmerz erfüllen — aber was kümmert uns die Natur mit allen ihren Zwecken und Gesetzen, wenn sie durch ihre Zweckwidrigkeit eine Veranlassung wird, uns die moralische Zweckmäßigkeit in uns in ihrem vollesten Lichte zu zeigen? Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Gesetzes, die wir bei diesem Anblick machen, ist ein so hohes, so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht werden, uns mit dem Übel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben." Die Beobachtung des Widerspruches zwischen dem Lose, welches den Liebenden zuteil wird, und demjenigen, welches sie verdienten, zwischen ihrem Verhalten und dem, was die Natur den Menschen für gewöhnlich zu thun treibt, weiter das Bewußtsein von der Sittlichkeit ihres Handelns sind doch sicher ein Ergebnis vergleichender Verstandesthätigkeit, und es ist kein Zweifel, daß Schiller hier unter einer Vorstellung nichts anderes versteht als in den Ästhetischen Briefen unter dem Ausdruck Gedanke, also einen Denkakt. Als einen solchen sieht er aber den Erkenntnisvorgang bei der Auffassung des Schönen in den Briefen nicht an, sondern als eine zwischen Empfinden und Denken liegende Thätigkeit. Und wenn wir auf den Inhalt des Bewußtseins achten, welcher nach der eben citierten Stelle von der ästhetischen Wirkung begleitet sein soll, so besteht derselbe offenbar in der Erkenntnis von Verhältnissen, welche nach den Ästhetischen Briefen nur eine moralische Lust erzeugen könnten. Was uns an Hüons und Amandas Schicksal ästhetisch rühren soll, könnte uns doch nur gefallen, weil wir gewissen sittlichen Grundsätzen huldigen. Schiller sagt aber auch an einer anderen Stelle desselben Aufsatzes ausdrücklich, daß die Vorstellungen, welche von der Kunst verwendet werden können, weil sie ein freies Vergnügen erzeugen, sich in den Klassen erschöpften: gut, wahr, vollkommen, schön, rührend,

erhaben. Nun ist klar, daß die Vorstellung, daß ein Gegenstand gut oder wahr oder vollkommen ist, eine Vorstellung des Verhältnisses ist, in welchem er zu den Gesetzen der Vernunft, der praktischen oder theoretischen, steht. In den Ästhetischen Briefen aber hat Schiller hinsichtlich der Auffassung des Schönen und Erhabenen — das Rührende wollen wir dabei ganz aus dem Spiele lassen — auf das deutlichste ausgesprochen, daß nicht ein Verhältnis des Gegenstandes zu irgend etwas außer ihm Liegenden, sondern die Erscheinung des Gegenstandes selbst ihr Inhalt ist. Er sagt in der Anmerkung zum 20. Briefe: „Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Dasein und Wohlsein) beziehen; das ist ihre physische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen und uns eine Erkenntnis verschaffen; das ist ihre logische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre moralische Beschaffenheit. Oder endlich sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu sein; das ist ihre ästhetische Beschaffenheit. Ein Mensch kann uns durch seine Dienstfertigkeit angenehm sein; er kann uns durch seine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch seinen Charakter Achtung einflößen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von diesem allen und ohne daß wir bei seiner Beurteilung weder auf irgend ein Gesetz noch auf irgend einen Zweck Rücksicht nehmen, in der bloßen Betrachtung und durch seine bloße Erscheinungsart gefallen. In dieser letztern Qualität beurteilen wir ihn ästhetisch." Es widerspricht also durchaus der von Schiller später vertretenen Auffassung des Ästhetischen, daß er in jenen beiden Aufsätzen das Gute, Wahre und Vollkommene als Quellen des Vergnügens der Kunst ansieht.

Nicht weniger bedeutsam ist es, wenn Schiller in dem ersten der hier in Betracht gezogenen Aufsätze behauptet, daß das Schöne den Verstand mit der Einbildungskraft, das Rührende und Erhabene hingegen die Vernunft mit der Einbildungskraft beschäftige.

Eine eingehende Erörterung dieser Behauptung würde zu keinem abgeschlossenen Ergebnis führen, auch ist eine solche Untersuchung nicht weiter nötig. Der Umstand, daß Schiller andere Seelenkräfte für das Zustandekommen der Wahrnehmung des Schönen als für die des Erhabenen annimmt, beweist uns ebenfalls hinlänglich, daß er noch weit von jener die Einheit alles Ästhetischen und der Wahrnehmung desselben als Grundprincip hinstellenden Lehre der Ästhetischen Briefe entfernt ist.

Daß endlich die Erklärung der ästhetischen Lust als einer Folgeerscheinung der Vorstellung von der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes mit der Erörterung im 26. der Ästhetischen Briefe sich nicht vereinigen läßt, in welcher Schiller die an einen Denkproceß sich anschließende Lust von der mit der Wahrnehmung des Schönen verbundenen auf das bestimmteste scheidet, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

II. Die übrigen auf Ästhetik bezüglichen Arbeiten Schillers bis zu den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen.

a) Die Fragmente der ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792/93.

Wir haben gesehen, daß die besonderen Schwierigkeiten, welche das Problem der ästhetischen Wahrnehmung bietet, in den Aufsätzen, mit welchen Schiller seine philosophische Thätigkeit eröffnete, von ihm noch gar nicht empfunden wurden. Es folgte auf die Abfassung derselben eine längere Pause, in welcher er die durch Kants Kritik der Urteilskraft gewonnene Anregung zu verarbeiten suchte und seine ästhetischen Untersuchungen auf das ganze Gebiet der Lehre vom Schönen und von der Kunst ausdehnte. Die Ergebnisse traten zuerst zu Tage in den ästhetischen Vorlesungen, welche er im Winterhalbjahr 1792/93 hielt. Durch eine von Chr. Fr. Michaelis angefertigte, im Jahre 1806 veröffentlichte Nachschrift sind uns bedeutende Bruchstücke derselben erhalten worden. Nach des Herausgebers Bemerkung sind es

einzelne Sätze, so wie sie sich aus dem zusammenhängenden Vortrage auffassen und niederschreiben ließen. Nichtsdestoweniger war Michaelis durchaus zu der Erwartung berechtigt, daß dieselben für den Verehrer und Kenner der Schillerschen Ideen nicht ohne Interesse seien. Denn eine ganze Anzahl von bedeutenden Gedanken, welche in den philosophischen Aufsätzen der folgenden Zeit von Schiller bearbeitet wurden, finden sich bereits hier, und manche Äußerung in diesen Fragmenten kann uns die Auffassung eines oder des anderen Punktes der späteren Abhandlungen erleichtern oder wenigstens als eine willkommene Bestätigung dienen. Insbesondere konnten die beiden Abschnitte mit den Überschriften „Über die objektiven Bedingungen der Schönheit" und „Verhältnis des Schönen zur Vernunft", solange der Briefwechsel mit Körner nicht vorlag, diejenigen Briefe einigermaßen ersetzen, welche Vorarbeiten zu dem geplanten Kallias enthalten. Für unsere Untersuchung aber werden wir von der Benutzung dieser Fragmente absehen, weil zwischen den in ihnen enthaltenen Gedanken vielfach wichtige Bindeglieder ausgefallen sind, dann aber auch hier und da Mißverständnisse vorliegen werden, wie sie ja bei der einmaligen Anhörung eines Vortrages unvermeidlich sind. Auf ein Versehen möchte ich kurz hinweisen: die beiden Abschnitte, welche überschrieben sind „Vom Kriterium des Schönen und vom ästhetischen Ideal" und „Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils", gehören offenbar noch unter den „Die Erklärung des Schönen nach Kant" betitelten Abschnitt; ein Vergleich derselben mit den §§ 34—39 der Kritik der Urteilskraft wird dies sofort klar machen. Derartige Versehen aber, so entschuldbar sie sind, entziehen doch der verdienstlichen Veröffentlichung die erforderliche urkundliche Sicherheit oder würden der Bemängelung der aus ihnen gewonnenen Ergebnisse Thor und Thür öffnen. Wir stehen daher von einer Prüfung der in ihr enthaltenen Gedanken über die ästhetische Wahrnehmung ab.

b) Die Vorarbeiten zum Kallias.

Wie sehr Schillers Geist darauf gerichtet war, auf seine Zeit zu wirken, erkennt man recht deutlich aus der Eile, mit welcher er seine zunächst der akademischen Jugend bekannt gegebenen Forschungen dem weiteren Publikum mitzuteilen suchte. Die Absicht, eine Schrift Kallias oder über die Schönheit zu verfassen, blieb unausgeführt. Was ihn zur Aufgabe dieses Planes, den er mit großer Begeisterung entworfen hatte, bewog, ist nicht festzustellen. Es scheint bei ihm im Anfange des Jahres 1793 eine gewisse Unklarheit geherrscht zu haben, in welcher Weise er seine ästhetischen Ideen an die Öffentlichkeit bringen solle. Wenigstens stimmt die Ankündigung, mit welcher er dem Herzog von Augustenburg am 9. Februar eine Darstellung seiner Schönheitslehre verspricht („Ich wünschte meine Ideen über die Philosophie des Schönen, ehe ich sie dem Publikum selbst vorlege, in einer Reihe von Briefen an Sie richten und Ihnen stückweise zusenden zu dürfen. Diese freiere Form wird dem Vortrage derselben mehr Individualität und Leben, und der Gedanke, daß ich mit Ihnen rede und von Ihnen beurteilt werde, mir selbst ein höheres Interesse an meiner Materie geben"), nicht recht zu seinem Vorhaben, einen Kallias in Gesprächsform herauszugeben, und doch redet er von diesem noch im April. Die Abhandlung Über Anmut und Würde aber, welche im Juni vollendet wurde, setzt gewisse Grundgedanken voraus, die in einer Theorie des Schönen entwickelt werden mußten. Es folgten ihr die Aufsätze, in denen er die Lehre vom Erhabenen mit wichtigen Abweichungen von den Ansichten behandelte, die er in den oben herangezogenen Abhandlungen über die Gegenstände der Tragödie geäußert hatte. Der Briefwechsel mit dem Herzog ging daneben her und zog sich bis in das nächste Jahr hinein. Endlich schrieb Schiller, bevor er denselben für die Horen umarbeitete, noch die Recension der Gedichte Matthissons.

Bei genauerer Prüfung ergiebt sich, daß, wenn wir von den auf das Erhabene bezüglichen Aufsätzen absehen, die leitenden

Gedanken aller Arbeiten aus den Jahren 1793 und 1794 in den Briefen an Körner vom 25. Januar bis zum 20. Juni 1793 zu finden sind, und gewiß hätten dieselben auch den Hauptstoff für den Kallias abgegeben. Insbesondere sind es, um diesen wichtigen Punkt noch einmal hervorzuheben, die in ihnen gefundenen objektiven Merkmale des Schönen, an welchen Schiller, wenn er auch im Ausdruck wechselt, festhält, und festhält für alle Zeit. Denn auch in den Ästhetischen Briefen lehrt er hinsichtlich des Wesens des Schönen das Gleiche: daß es höchste Bestimmtheit und höchste Freiheit sei (vergl. oben S. 74f.). Dagegen weisen diese in zwei wichtigen Punkten Fortschritte auf: einmal gelingt es Schiller, eine befriedigende Erklärung der ästhetischen Wahrnehmung zu geben, und zweitens vermag er, gerade vermittelst dieser, das Schöne und das Erhabene unter einem Begriff zu vereinigen. Ich habe also zunächst von den Briefen an Körner zu zeigen, daß die Theorie der ästhetischen Wahrnehmung in ihnen eine andere ist als in den Ästhetischen Briefen.

Die Aufgabe, welche sich Schiller hier stellt, ist, wie gesagt: das Wesen des Schönen zu bestimmen. Die Methode, vermittelst deren er sie zu lösen sucht, ist dieselbe, die er auch in den Ästhetischen Briefen befolgt hat. Er sucht den Unterschied festzustellen, welcher zwischen den Bewußtseinsgebilden besteht, die von einem Gegenstande in uns hervorgerufen werden, und so die relative Beschaffenheit des Schönen zu bestimmen. Die verschiedenen Formen der Erkenntnis bilden daher den Ausgangspunkt, geradeso wie in den Ästhetischen Briefen vom 12. bis 15. und 19. bis 21. Wenn trotzdem die Erörterung an beiden Stellen eine wesentlich verschiedene ist, so rührt dies nur her von dem geringeren Maße psychologischer Einsicht, welches bei Abfassung der früheren Untersuchung dem Schriftsteller zu Gebote stand. Die Irrtümer derselben sind unschwer zu erkennen; es ist auch bereits eine scharfe und in den meisten Punkten wohlberechtigte Kritik an ihr geübt worden.*) Wir werden uns daher darauf beschränken, das,

*) C. Th. Michaelis, Über Schillers Kallias. Berlin 1882.

worin sie sich von den Ausführungen der Briefe unterscheidet, festzustellen und vor allem die Frage, wie sich Schillers Äußerungen zu Kants Lehre vom Schönen verhalten, insbesondere wie sie sich mit den Grundlagen der Philosophie desselben überhaupt vertragen, unberücksichtigt lassen.

Im Briefe vom 8. Februar unterscheidet Schiller drei Arten unseres Verhaltens gegen die Außenwelt: wir verhalten uns gegen die Erscheinungen entweder leidend oder thätig oder leidend und thätig zugleich; leidend, wenn wir ihre Wirkungen nur empfinden; thätig, wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen. Wir haben es hier nicht mit den drei in den Ästhetischen Briefen unterschiedenen Zuständen zu thun; vielmehr sind unter dem thätigen Verhalten des Subjekts diejenigen Akte desselben gemeint, durch welche in den Erscheinungen Veränderungen hervorgerufen werden, so daß Schiller hier nur zwei Formen der Erkenntnis unterscheidet: den Zustand der Empfindung und den Zustand der Vorstellung, während er in den Ästhetischen Briefen Empfindung, Betrachtung und Gedanken scheidet. Was versteht nun Schiller im Kallias unter Vorstellung?

Er sagt im Briefe vom 8. Februar, daß es zweierlei Arten gebe, sich die Dinge vorzustellen: „Entweder wir sind mit Absicht auf ihre Erkenntnis gerichtet, wir beobachten sie; oder wir lassen uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung einladen, wir betrachten sie bloß.“ Diese Unterscheidung bezieht sich lediglich auf die Beteiligung unseres Wollens beim Zustandekommen der Vorstellung, aber nicht wird damit auf eine Verschiedenheit des Inhaltes der aus der Beobachtung entsprungenen Vorstellung von der durch Betrachtung entstehenden hingewiesen. Aus diesem Grunde dürfen wir hier auch nicht an den wichtigen Unterschied denken, welcher zwischen Betrachten und Vorstellen (Denken) in den Ästhetischen Briefen gemacht wird. Auf einen materiellen Unterschied der in unserem Bewußtsein hervortretenden Erscheinungen werden wir von Schiller erst im weiteren Verlaufe seiner Erörterung aufmerksam gemacht (vergl. unten S. 93f.).

Da die Wahrnehmung des Schönen jedenfalls nichts zu thun hat mit einer auf seine Erkenntnis gerichteten Absicht, so berücksichtigt Schiller die aus einer solchen entspringenden Vorstellungen nicht weiter und charakterisiert nur das Verhalten des Subjekts bei der Betrachtung.

Es ist eine Vorstellung, die sich beim Betrachten im Gemüte bildet: dasselbe verhält sich nicht bloß leidend, wie bei der Empfindung, sondern zugleich auch thätig; leidend, indem es als Sinn die einzelnen vom Objekt ausgehenden Einwirkungen festhält — hierüber spricht sich übrigens Schiller nicht weiter aus —, und thätig, indem es als Vernunft die Mannigfaltigkeit derselben nach ihren Gesetzen oder nach ihrer Form verbindet. Es giebt aber zwei Hauptformen der Vernunft, die theoretische und die praktische. In theoretischer Weise bethätigt sie sich, indem sie den in der Empfindung gegebenen Stoff mit anderen Vorstellungen verbindet zur Einheit der Erkenntnis. Wenn die Vernunft in praktischer Weise sich bethätigt, so setzt sie den Gegenstand in Beziehung zu ihrem Gesetz, nach welchem eine Handlung reine Selbstbestimmung zeigen soll. Durch die Thätigkeit der theoretischen Vernunft wird die Frage beantwortet: Was ist der auf mein Erkenntnisvermögen neu einwirkende Gegenstand im Zusammenhange meiner Erkenntnis überhaupt? Durch die Thätigkeit der praktischen wird die Frage beantwortet: Entspricht das Objekt dem höchsten sittlichen Princip, der Bestimmung aus reiner Vernunft? Die Antwort lautet im ersten Falle beispielsweise: Der auf mich einwirkende Gegenstand ist ein Haus. Dieses Urteil ist eine Vorstellung, vermittelt durch die Empfindung der von dem betreffenden Hause ausgehenden Einwirkung auf unseren Sinn und durch die dieselbe auf unsere sonstige Erfahrung beziehende Vernunft. Im zweiten Falle aber lautet die Antwort etwa: Die Handlung, welche mir da zum Bewußtsein kommt, ist gut. Dieses Urteil ist eine Vorstellung, gebildet durch die Empfindung der Handlung und durch die dieselbe auf die Forderung des Sittengesetzes beziehende Vernunft.

Nun scheiden sich aber die Vorstellungen der theoretischen

Vernunft wie die der praktischen wieder je in zwei Arten. Sie zerfallen in Begriffe und Anschauungen. Wenn ich die Vorstellung habe: Der und der Gegenstand ist eine Uhr, so ist dies eine Vorstellung, welche als Begriff zu bezeichnen ist. Es wird nur eine bereits vorhandene dem Verstande (der theoretischen Vernunft) entsprechende Verbindung ausgesagt, insofern der Gegenstand einen bestimmten Zweck hat und nur durch diesen Zweck vorhanden ist; es wird festgestellt, daß er vernunftgemäß ist. Wenn die Uhr nicht einen ganz bestimmten Zweck erfüllt und in ihrer Einrichtung diesem Zwecke entsprechend gestaltet ist, so ist es keine Uhr. Bei einer Anschauung hingegen legt die Vernunft aus eigenem Mittel in den Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zweck gemäß verhält, stellt fest, daß er vernunftähnlich sei. Leider hat Schiller für diesen Fall kein Beispiel angeführt. Auch wird die Sache dadurch nicht klarer, daß er hinzufügt, in der Form der Anschauung erschienen die Vorstellungen bei jeder teleologischen Naturbeurteilung, während sie als Begriffe bei der logischen uns entgegenträten. Allein, wenn wir sehen, wie er im Briefe vom 18. Februar Objekte, welche ihre Form von einer physischen Gewalt erhalten haben, solchen gegenüberstellt, welche sie von einem verständigen Zweck erhalten haben; wenn er ebenda erklärt, kein Gegenstand in der Natur und noch viel weniger in der Kunst sei zweck- und regelfrei, sobald wir über ihn nachdenken; wenn er von dem Naturschönen sagt, es schließe schon an sich selbst die Idee der Freiheit ein, während das Kunstschöne die der Technik von vornherein in sich enthalte: so können wir nicht zweifeln, daß an der uns beschäftigenden Stelle des Briefes vom 8. Februar Schiller von allen Naturerscheinungen behauptet, daß sie, vorgestellt, Anschauungen in uns hervorrufen. Wenn aber die Vernunft in diese Naturerscheinungen einen Zweck hineinlegen soll, so heißt dies weiter nichts als: sie versucht eine Erklärung des Vorganges, durch welchen dieselben als Wirkungen hervorgebracht wurden. Alle Vorstellungen von Gegenständen des menschlichen Schaffens, soweit dieselben einem bestimmten

Zwecke dienen, fallen unter die Begriffe. Alle Vorstellungen von Gegenständen, welche wir nur nach einem vorgestellten Zwecke unterscheiden, fallen unter die Anschauungen.

Im Vorbeigehen möchte ich dem oben citierten Kritiker gegenüber bemerken, daß diese Unterscheidung nicht einfach durch den Hinweis abgethan werden kann, daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind, wie uns Kant gelehrt hat. Schiller hat letzteres sehr wohl anerkannt, wenn er im Briefe vom 23. Februar sagt: „Was nicht vorgestellt wird, ist für uns so gut als gar nicht vorhanden.“ Er hat aber hier unter Begriff und Anschauung etwas ganz anderes verstanden, als man gewöhnlich darunter versteht. Sicher ist auch, daß er Anschauung keinesfalls in dem Sinne gebraucht wie in den Ästhetischen Briefen, wo er wiederholt Anschauung gleich Empfindung (Bewußtseinsgebilde des physischen Zustandes) setzt. Wie die Vorstellungen im allgemeinen, so kommen die Anschauungen nach den uns beschäftigenden Auseinandersetzungen des Briefwechsels mit Körner durch eine Vergleichungsthätigkeit der Vernunft zu Stande, indem sie entscheidet, ob der Gegenstand, der durch die Empfindung uns mitgeteilt wird und in den sie in diesem Falle einen Zweck hineinlegt, sich diesem Zwecke gemäß verhält. Das ist natürlich ein Denkakt, wie ihn Schiller im 19. der Ästhetischen Briefe erörtert hat, und so werden wir uns auch durch die Charakterisierung des Vorstellens als eines Verhaltens der Seele, in welchem sie zugleich thätig und leidend sei, nicht verführen lassen, das, was Schiller hier darunter versteht, zusammenzuwerfen mit der sinnlich-vernünftigen Thätigkeit, in welcher die Seele nach den Briefen das Schöne empfindet. Beide Vorgänge sind durchaus verschieden, insofern beim Vorstellen nach den Briefen an Körner eine bewußte Vergleichung zwischen dem Gegebenen und den Forderungen der Vernunft vorausgesetzt wird, während nach den Ästhetischen Briefen im sinnlich-vernünftigen Zustande nur eine unbewußte Läuterung der Sinnesempfindung unter der Einwirkung unserer früheren Erfahrung statthat.

Indessen waren wir in unserer Wiedergabe des Inhaltes

des Briefes an Körner vom 8. Februar noch gar nicht bei Schillers Erklärung der Wahrnehmung des Schönen angelangt. Denn weder durch die logische noch durch die teleologische Beurteilung eines Gegenstandes erscheint uns derselbe, meint Schiller, als schön. Überhaupt ist es nicht die theoretische Vernunft, welche bei der Wahrnehmung des Schönen ins Spiel gesetzt wird, sondern die praktische. Der kundige Leser hat schon oben gesehen, daß Schiller hier unter der praktischen Vernunft etwas ganz anderes versteht als Kant, daß er sie als ein Erkenntnisvermögen faßt, welches aber die Gegenstände nach dem Gesetze der Sittlichkeit betrachtet. Und zwar unterscheidet er wieder zwei Fälle: erstens betrachtet die praktische Vernunft Handlungen auf ihr Verhältnis zum Sittengesetz hin, wie davon oben schon ein Beispiel gegeben wurde. Das Ergebnis dieser Beurteilung ist ein moralisches Urteil. Zweitens aber tritt auch hier der Fall ein, daß die Vernunft ihre Form auf solche Gegenstände anwendet, welche dies eigentlich nicht zulassen, daß sie das, was sie an Handlungen findet, in solche Objekte hineinlegen kann, welche überhaupt nicht unter den Begriff der Freiheit fallen, daß sie dieselben der Freiheit analog beurteilt. Während nun Freiheit bei einer Handlung bedeutet, daß dieselbe lediglich durch den reinen Willen bestimmt wird, ist Freiheit, soweit sie einem Ding zugedacht werden kann, Selbstbestimmung aus eigener Natur. Diese oder, wie Schiller es zunächst formuliert, Freiheit in der Erscheinung finden wir in schönen Gegenständen, was nun erst im folgenden Briefe gezeigt wird. Während die Erkenntnis, daß eine Willenshandlung dem Moralgesetze entspreche, durch ein moralisches Urteil zu Stande kommt, ist die Beurteilung einer Naturerscheinung nach der Form des reinen Willens ästhetisch.

Indem Schiller die Wirkung der Schönheit von der theoretischen Vernunft abtrennen wollte, beabsichtigte er zu erklären, daß sie durchaus von einem Begriffe des schönen Gegenstandes unabhängig ist. Man würde ihn mißverstehen, wenn man dächte, daß er mit sich in Widerspruch geraten sei, indem er das Bewußtwerden der Freiheit in der Erscheinung als eine

Bedingung der Wahrnehmung des Schönen forderte. Denn wiewohl er selbst verschiedentlich von dem Begriff der Freiheit in der Erscheinung spricht, so versteht er doch darunter eine Idee, d. h. eine Anschauungsform des Unendlichen, und mit solchen Ideen hat es nach seiner Ansicht eben die Vernunft zu thun. So sagt er am Anfange des „Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit" überschriebenen Abschnittes: „Dieser objektive Grund müßte eine solche Beschaffenheit derselben [der Dinge] sein, deren Vorstellung uns schlechterdings nötigt, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen und auf das Objekt zu beziehen." Aber die oben bereits hervorgehobene Schwierigkeit ist damit noch nicht beseitigt, daß die Beziehung der Idee der Freiheit auf das Objekt ein reiner Denkakt ist. Wenn daher Schiller an einigen Stellen desselben Abschnittes davon spricht, daß wir die Freiheit in der Erscheinung sähen, daß sie ein Faktum für unseren Sinn sei, so geht daraus bloß hervor, daß er das dringende Bedürfnis hegte, die Empfindung des Schönen loszutrennen vom Denken, daß dies aber bei den bislang von ihm gemachten Voraussetzungen nur als eine Inkonsequenz erscheinen kann.

Weiter aber wird von ihm in dem Abschnitt „Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit" der Nachweis unternommen, daß das Gemüt zu der Hervorbringung der Vorstellung der Freiheit nur genötigt werde durch die Vorstellung der Regelmäßigkeit, welche sich dem Verstande aufdringe. „Der Verstand muß veranlaßt werden, über die Form des Objektes zu reflektieren." Wohl brauche er nicht die Regel, unter welcher die Erscheinung stehe, zu erkennen, da dies allen Schein der Freiheit zerstören würde; aber der Regelmäßigkeit müsse er sich bewußt werden. Und so ist auch die theoretische Vernunft — Verstand nnd theoretische Vernunft fallen hier, wie schon oben angedeutet wurde, zusammen (vergl. noch den Satz: „Es ist bloß ein Bedürfnis unserer theoretischen Vernunft, uns die Form des Dinges als abhängig von einer Regel zu denken") — bei der Wahrnehmung des Schönen wesentlich beteiligt.

Wir hätten es also, darüber kann kein Zweifel sein, nach der damaligen Ansicht Schillers bei der Wahrnehmung des Schönen mit einem sehr zusammengesetzten Erkenntnisvorgange zu thun, allerdings nicht gerichtet auf die Bestimmung des Wesens des Dinges, aber auf die Art seiner Erscheinung. Demnach hätte auch der Kallias, wenn er von Schiller ausgeführt worden wäre, so groß die Fülle tiefgehendster empirischer Einsicht in das Wesen des Schönen gewesen wäre, die er uns darin, nach den Briefen an Körner zu schließen, geboten hätte, in diesem wichtigen Punkte mit den Ästhetischen Briefen nicht übereingestimmt.

Übrigens verdient noch eine Bemerkung eine kurze Erwähnung, welche er an der Spitze des Briefes vom 23. Februar über die Notwendigkeit des ästhetischen Vorstellens macht. Sie lautet: „Es giebt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobei von allem übrigen abstrahiert und bloß darauf gesehen wird, ob sie frei, d. i. durch sich selbst bestimmt erscheinen. Diese Vorstellungsart ist notwendig; denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachläßlich fordert.“ Offenbar hat er damit die Allgemeinheit des Erkenntnisvorganges erklären wollen, welcher bei der Wahrnehmung des Schönen statthat. Hat er dies aber gethan? Gewiß nicht. Denn er beweist nicht, daß bei der Vorstellung eines Gegenstandes das menschliche Gemüt eine Stufe notwendiger Weise durchschreiten müsse, auf welcher die Lust am Schönen sich entwickeln kann. Auch hierin zeigen also die Ästhetischen Briefe einen wesentlichen Fortschritt.

Und wie steht es endlich mit der Nachweisung des Zusammenhanges dieser Lust mit dem Erkenntnisvorgang? Schiller sagt an der schon citierten Stelle, wo er nach Darlegung seines Schönheitsprincips einen Überblick über das, was er noch zu behandeln habe, giebt (Einleitung des Briefes vom 23. Februar), daß er an letzter Stelle durch Induktion und auf psychologischem Wege erweisen wolle, „daß aus dem zusammengesetzten Begriff der Freiheit und der Erscheinung, der mit der Vernunft harmo-

nierenden Sinnlichkeit, ein Gefühl der Lust fließen müsse, welches dem Wohlgefallen gleich ist, das die Vorstellung der Schönheit zu begleiten pflegt". In diesem Teile also wollte er den Zusammenhang der Lust, welche mit der Wahrnehmung des Schönen verbunden ist, mit dem Erkenntnisvorgang, durch welchen uns dasselbe zum Bewußtsein kommt, aufzeigen. Er hat diesen Vorsatz aber in den Briefen an Körner nicht mehr ausgeführt. Auch finden sich keine beiläufigen Bemerkungen, die es uns ermöglichten, seine damalige Ansicht hierüber zu erschließen.

c) Die Aufsätze der Jahre 1793 und 1794, einschließlich der Briefe an den Herzog von Augustenburg.

In Über Anmut und Würde finden wir eine Stelle, welche in kurzen Worten die Ansicht Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung wiedergiebt, wie sie der in dieser Abhandlung entwickelten Lehre von der menschlichen Schönheit zu Grunde liegt. Es heißt da (119, 5—11): „In der Anmut hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Foderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Notwendigen der Vernunft erweckt ein Gefühl frohen Beifalls (Wohlgefallen), welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist." Auch hier bestimmt Schiller die Wahrnehmung der Schönheit als eine Entgegensetzung der Erscheinung und der Forderung unserer Vernunft, daß jene mit einer ihrer Ideen (es kann keine andere als die der Freiheit gemeint sein) übereinstimme. Und es ist die Vernunft selbst, welche diese Entgegensetzung vornimmt, welche die Erscheinung als ihren Forderungen entsprechend beurteilt oder, wie er sich an einer anderen Stelle ausdrückt, von dem Effekt der Sinnenwelt einen transcendenten Gebrauch macht, derselben gleichsam ihren Stempel aufdrückt dadurch, daß sie ihm eine höhere Bedeutung leiht, das bloß Sinnliche übersinnlich behandelt. Alle diese Umschreibungen treten nicht aus der Vorstellung heraus, welche Schiller in den

Briefen an Körner von der Wahrnehmung des Schönen hat. An die Art aber, wie er dort die Notwendigkeit der ästhetischen Wahrnehmung erklärt, erinnert uns der Satz (79, 11—14): „Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfnis im Subjekte in der Vernunft selbst gegründet und daher allgemein und notwendig ist.“ Zu dieser Herleitung der Empfindung des Schönen aus einem Bedürfnis und einer Thätigkeit unserer Vernunft stimmt nun freilich schlecht eine andere Stelle, wo es heißt, daß der Geschmack als ein Beurteilungsvermögen des Schönen zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte trete und diese beiden einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Eintracht verbinde, daß er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwerbe, daß er Anschauungen zu Ideen adele und selbst die Sinnenwelt gewissermaßen in ein Reich der Freiheit verwandle (75, 21—28). Man wird sich billiger Weise fragen, wie hier die seelische Thätigkeit, durch welche wir das Schöne empfinden, als ein Mittelglied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit aufgefaßt werde, während doch nach den vorher angeführten Stellen die Vernunft es ist, welche bei der Wahrnehmung des Schönen von der Erscheinung einen bestimmten Gebrauch macht. Wir können daher diese Bemerkung nur als einen unglücklichen Versuch bezeichnen, Kants Meinung, daß die ästhetische Urteilskraft, welche, auf das Ästhetische im engeren Sinne angewandt, Geschmack genannt wird, in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und Vernunft stehe, zur Unterstützung der eigenen Theorie heranzuziehen.

Die an erster Stelle angeführten Worte handeln aber auch von der Lust des Schönen und erklären dieselbe aus der Erfahrung der unerwarteten Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Notwendigen der Vernunft, also aus der Übereinstimmung der unter keinem Gesetze stehenden Natur mit der Idee der Freiheit. Wir denken dabei an die Erklärung der Lust in dem Aufsatze Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (vergl. oben Anmerk. zu S. 84). Und

es ist ferner kein Zweifel, daß, wie dort, auch hier das Gefühl der Lust nicht als mit dem Wahrnehmungsakt selbst unmittelbar verbunden gedacht wird, sondern daß es sich an die Beobachtung einer gewissen Übereinstimmung anschließen soll, daß es also die Folge einer Vorstellung ist. Die Terminologie jenes Aufsatzes tritt uns auch an der Stelle (97, 15f.) entgegen, wo es heißt, daß der ästhetische Sinn sich nicht mit dem bloßen Stoff befriedige, sondern in der Form ein freies Vergnügen suche (vergl. oben S. 84).

Darnach können wir sagen, daß Schiller in Über Anmut und Würde hinsichtlich der Erklärung des Erkenntnisvorganges bei der Wahrnehmung des Schönen durchaus auf dem Standpunkte der Vorarbeiten zum Kallias steht, in der Erklärung der Lust aber, beziehentlich ihres Verhältnisses zum Wahrnehmungsvorgange an der in den beiden ersten Aufsätzen vertretenen Ansicht festzuhalten scheint.

Daß er damals noch weit von der Idee des ästhetischen Zustandes entfernt war, läßt sich auch indirekt zeigen durch eine Betrachtung des Abschnittes jener Abhandlung, in welchem er von dem Willen und seinem Verhältnis zum Triebe spricht. Er kennt hier nämlich nur einen sinnlichen Trieb, unter welchem Sammelbegriff er alle Anregungen versteht, durch welche unser Gemüt, von der Empfindung bestimmt, sich anschickt, in eine gewisse auf Veränderung der Außenwelt abzielende Thätigkeit einzutreten. Diesem Triebe muß der Wille entgegentreten, wenn der Mensch nicht einfach in tierischer Weise verfahren soll. Der Wille verhindert zunächst, daß der Mensch ohne Wahl im Sinne des Triebes handelt; aber er braucht dem Triebe nicht die Erfüllung seines Begehrens zu versagen; er kann, nachdem die Vernunft über den betreffenden Fall ihr Urteil gesprochen hat, doch dem Objekt des sinnlichen Triebes sich zuwenden, ebenso gut, wie er der Stimme der Vernunft Gehör geben kann. Wir sehen, daß sich diese Entwickelung in einem wichtigen Punkte mit der Theorie der Ästhetischen Briefe berührt: in dem nämlich, daß der Wille als eine unabhängige Macht aufgefaßt wird, welche

sich für das Verlangen der Sinnlichkeit so gut wie für die Forderung der Vernunft entscheiden kann. Aber es ist auch ein wichtiger Unterschied vorhanden: indem Schiller in Über Anmut und Würde nur einen sinnlichen Trieb kennt, weiß er die Freiheit der Seele, welche Voraussetzung für die Bethätigung des Willens ist, nicht zu erklären; er vermag nicht anzugeben, oder vielmehr er übersieht die Schwierigkeit, wie das von der Empfindung eingenommene Gemüt im Stande sein soll, dem aus derselben sich entwickelnden Triebe Halt zu gebieten. In den Ästhetischen Briefen ist, wie wir gesehen haben, diese Schwierigkeit in der Weise gelöst, daß nach dem Empfindungs- oder Stofftrieb der Spieltrieb sich regt und dadurch das Gemüt in einen Gleichgewichtszustand versetzt wird, in welchem es sich frei entscheiden kann, der Sinnlichkeit oder der Vernunft Folge zu geben.

Zum Glück werden durch jenen Mangel des von uns im Vorstehenden durchmusterten Aufsatzes die Ausführungen über die verschiedenen Erscheinungsformen der Schönheit des Menschen und den Anteil, welchen die vernünftige Natur desselben daran hat, nicht berührt. Nach diesem seinem Hauptinhalt wird er stets eine wichtige Ergänzung zu den Ästhetischen Briefen bilden.

Kaum hatte Schiller Über Anmut und Würde vollendet, so wandte er sich wieder der Theorie des Erhabenen zu, wobei er, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, jedenfalls im Sinne hatte, gewisse Ansichten der Aufsätze Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen und Über die tragische Kunst richtig zu stellen. Während er nämlich in diesen das Erhabene und das Rührende als gesonderte Quellen ästhetischer Lust unterschieden hatte, faßte er jetzt beide unter dem Begriff des Erhabenen zusammen. Letzteres hatte schon Kant in das Mathematisch-Erhabene und in das Dynamisch-Erhabene geschieden. Schiller setzte für jenen Ausdruck die Bezeichnung theoretisch-erhaben (das Erhabene der Erkenntnis) ein; das Dynamisch-Erhabene nannte er das Erhabene der Gesinnung oder Kraft (praktisch-erhaben) und unterschied weiter bei dem letzteren das

Kontemplativ-Erhabene und das Pathetisch-Erhabene. Das Pathetisch-Erhabene aber ist nichts anderes als das Rührende, wie er es früher mit Kant bezeichnet hatte. Die Bestimmung des allgemeinen Begriffes des Erhabenen und die Ableitung der einzelnen Arten, sowie die eingehende Behandlung des Praktisch-Erhabenen mit seinen beiden Zweigen hat er in dem Aufsatz Vom Erhabenen gegeben. Das Erhabene der Erkenntnis hingegen untersuchte er in den Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände, indem er zunächst eine Einleitung über das Verhältnis des Erhabenen im allgemeinen zum Schönen, Angenehmen und Guten vorausschickte, welche entschieden einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den früher vorgetragenen Lehren aufweist. Beide Aufsätze gehören somit aufs engste zusammen, wie ja auch in der Thalia der zweite unmittelbar nach dem ersten erschienen ist. Der dritte Aufsatz, der sich auf denselben Gegenstand bezieht, betitelt Über das Erhabene, giebt eine das Ganze umfassende Behandlung desselben in einer die strenge Form wissenschaftlicher Erörterung mehr vermeidenden Weise. Es ist, wie dies ebenfalls schon oben ausgesprochen wurde, höchst wahrscheinlich, daß wir in demselben einen Teil des ursprünglichen Briefwechsels mit dem Herzog von Augustenburg vor uns haben. Ich werde ihn deshalb auch im Anschluß an die von Michelsen aufgefundenen Bruchstücke des Briefwechsels besprechen, soweit dies für unsere Untersuchung notwendig ist.

Indem ich mich nun anschicke wieder festzustellen, was die Aufsätze Vom Erhabenen und Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände hinsichtlich der ästhetischen Wahrnehmung bieten, glaube ich am verständlichsten zu werden, wenn ich zunächst an drei Beispielen, die Schiller selbst gebraucht hat, zeige, was er unter den verschiedenen Arten des Erhabenen verstanden hat; dann den psychischen Vorgang, der durch die Wahrnehmung der betreffenden Gegenstände in uns hervorgerufen wird, nach seiner Auffassung schildere; um endlich zu zeigen, wie er sich im allgemeinen die Einwirkung des Erhabenen auf unser Gemüt gedacht hat.

Als Beispiel des Theoretisch-Erhabenen führt Schiller einen unbewachsenen wilden Berg an, welcher sich mitten in einer lachenden, grünen Ebene zu einer solchen Höhe erhebt, daß es dem Auge des Betrachters beinahe unmöglich wird, ihn in ein einziges Bild zusammenzufassen. Als ein Kontemplativ-Erhabenes soll der Vesuv uns erscheinen, wenn wir aus seinem Krater die Feuersäule emporsteigen sehen, die auf einen Ausbruch deutet, der uns vernichten würde, wenn wir uns in dem Bereiche der entfesselten Naturkraft befänden. Pathetisch-erhaben endlich sei Laokoon, wenn wir ihn, von den Schlangen umstrickt, sein Leben aushauchen sehen.

In dem ersten Falle vermag, so belehrt er uns, die Einbildungskraft nicht, aus den Teilanschauungen eine dieselben vollzählig enthaltende Gesamtanschauung zu bilden. Die Unangemessenheit des Gegenstandes für unser Anschauungsvermögen ist mit Unlust verbunden. Aber diese Unangemessenheit könnte uns niemals zum Bewußtsein kommen, wenn wir nicht die Vorstellung hätten, daß das Objekt ein Ganzes sei. Diese Vorstellung wird uns nicht durch einen Akt des sinnlichen Auffassungsvermögens gegeben, sondern ist eine Idee der auf Totalität gerichteten Vernunft. Auf diese Weise werden wir uns nicht bloß der dem Objekt erliegenden Beschränktheit unseres sinnlichen Vermögens bewußt, sondern einer Kraft in uns, welche auch dem ausgedehntesten Objekt gegenüber die Forderung der Einheit erheben kann. Auf das vorgestellte Unvermögen der Einbildungskraft, die von der Vernunft als Forderung aufgestellte Totalität in der Auffassung des großen Gegenstandes zu erfüllen, gründet sich die abstoßende Kraft des Sinnlich-Unendlichen; auf das vorgestellte Vermögen der Vernunft, eine solche Forderung erheben zu können, geht die Anziehung zurück; die es auf uns ausübt.

Die Betrachtung des Kontemplativ- und des Pathetisch-Erhabenen hingegen erregt nicht Unlust in uns, weil wir den Gegenstand nicht mit unserer Einbildungskraft umfassen können, sondern weil er, unserer physischen Kraft überlegen, uns in einen Zustand des Leidens versetzt, welches abzuwehren wir nicht im

Stande sind. Die Vorstellung unserer Hülflosigkeit ist es, die uns mit Unlust erfüllt. Wir halten aber diesem Leiden gegenüber stand, wir bewahren unsere Selbständigkeit, weil wir uns dem Leiden nicht entziehen und ihm auch nicht so weit erliegen, daß wir durch dasselbe in unserem Handeln bestimmt würden. Dadurch zeigt sich, daß unsere Person, soweit sie nicht sinnlich ist, unabhängig ist von allen Einwirkungen der Außenwelt, und die Vorstellung dieser Unabhängigkeit ist es, welche von einer Lust begleitet wird, so groß, daß wir jene Unlust gern dagegen in Kauf nehmen. Der Unterschied aber zwischen dem Kontemplativ- und dem Pathetisch-Erhabenen besteht bloß darin, daß das Leiden im ersten Falle nur durch die Vorstellung der Möglichkeit der unwiderstehlichen Einwirkung des Objektes auf den betrachtenden Menschen hervorgerufen wird, während im zweiten das Leiden wirklich eintritt, freilich zunächst nicht bei uns selber, sondern bei einem anderen, dessen Zustand wir aber durch das Mitgefühl zu dem unseren machen.

Wenn wir nun, was von der Wahrnehmung der einzelnen Arten des Erhabenen gesagt ist, auf das Erhabene im allgemeinen zurückführen, so ist nach den beiden unserer gegenwärtigen Betrachtung unterliegenden Aufsätzen der Vorgang bei der Wahrnehmung desselben immer folgender: Das erhabene Objekt überwältigt unser physisches Vermögen, aber unser Vernunftvermögen vermag sich ihm gegenüber zu behaupten; es ist mindestens ebenso stark als das auf das Gemüt einwirkende Objekt. Aus der Vorstellung unseres sinnlichen Unvermögens entsteht Unlust, aus der unserer Vernunftüberlegenheit Lust. Das Erhabene gefällt uns also nicht selbst, sondern nur die unendliche Kraft, welche sich auf Veranlassung desselben in uns offenbart, und wir würden uns gewiß nicht dadurch angezogen fühlen, wenn es uns nicht Gelegenheit böte, dieselbe zu bethätigen.

Es verlohnt sich, um die Bedeutung dieser Erklärung vollständig deutlich zu machen, an die Ableitung der Lust am Schönen nach den Vorarbeiten zum Kallias und nach dem Aufsatz Über Anmut und Würde zu erinnern. Schiller führte dieselbe darauf

zurück, daß die Vernunft die Übereinstimmung zwischen dem Objekt und der in dasselbe hineingelegten Idee feststelle. Von einer solchen Übereinstimmung ist auch in den Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände einmal die Rede. Schiller sagt da (202, 12—18): „Daher die stupide Unempfindlichkeit, mit der der Wilde im Schoß der erhabensten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus seinem tierischen Schlummer geweckt zu werden, ohne auch nur von weitem den großen Naturgeist zu ahnen, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht.“ Wem fällt bei den „Symbolen des Unendlichen“ nicht ein, daß Schiller in den Briefen an Körner die Schönheit ein Analogon der Freiheit nannte? Aber mit seiner systematischen Entwickelung, deren Ergebnis wir oben mitgeteilt haben, läßt sich diese Objektivierung des Erhabenen durchaus nicht zusammenbringen. Letztere ist ganz und gar zugeschnitten auf den Satz Kants, daß das Erhabene eigentlich nur erhebend genannt werden könne, weil die Kraft, die durch dasselbe in unserem Gemüte erregt werde, ausschlaggebend sei für den ästhetischen Wert desselben. Während also Schiller in den Briefen an Körner es sich angelegen sein ließ, die Objektivität des Schönen zu betonen (vergl. die Äußerung im Briefe vom 23. Februar: „Du wirst auch mit mir darüber einig sein, daß diese Natur und diese Heautonomie objektive Beschaffenheiten der Gegenstände sind, denen ich sie zuschreibe; denn sie bleiben ihnen, auch wenn das vorstellende Subjekt ganz hinweggedacht wird“), und die Quelle der Lust in einer von den schönen Gegenständen untrennbaren Eigentümlichkeit sieht, ist nach den auf das Erhabene bezüglichen Aufsätzen ein Gegenstand nur erhaben, weil er uns zu einer Thätigkeit veranlaßt, welche erhaben ist, so daß wir fälschlicher Weise die Erhabenheit, welche wir zeigen, dem Gegenstande zuschreiben, auf Veranlassung dessen wir sie zeigen.

Sehen wir aber von dieser Verschiebung ab, welche die Frage des Erhabenen durch Kant erfahren und welche Schiller damals noch nicht überwunden hat, durch welche eine einheitliche

Bestimmung der Wirkung des Ästhetischen überhaupt unmöglich wurde, so daß nach Kant das Erhabene in der That unter einen ganz anderen Begriff fällt als das Schöne, und fragen wir, in welcher Weise die Erhabenheit der Vernunftthätigkeit des Subjekts zu einer Quelle der Lust wird, so erkennen wir, daß nicht die unmittelbare Auffassung der als eine unendliche Kraft wirkenden Vernunft Lust erregen soll, sondern die Vorstellung, daß dieselbe weit über alles Begrenzte, über jede sinnliche Einwirkung hinausgehe. In dem Falle des Theoretisch-Erhabenen, an dem die Anschauung erliegt, fordert allerdings die Vernunft, daß der Gegenstand als ein einheitlicher von uns aufgefaßt werde, aber die Einbildungskraft allein ist es, die dieser Forderung genügen müßte und ihr eben nicht genügt. Folglich nehmen wir bei dem Genusse des Erhabenen nicht unmittelbar eine unendlich wirkende Kraft wahr, sondern es ist durchaus ein Vergleichen, also ein Denkakt, durch den wir infolge der Unzulänglichkeit des sinnlichen Vermögens auf die grenzenlose Wirkungsfähigkeit der Vernunft schließen, welcher Schluß dann Lust im Gefolge hat. Um weiter zu zeigen, wie Schiller die Lust des Praktisch-Erhabenen in diesen Aufsätzen erklärt, führe ich am besten die Stelle aus dem Aufsatz Vom Erhabenen an, wo er zwischen der moralischen und der ästhetischen Beurteilung einer erhabenen Handlung unterscheidet. Er sagt da von der Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus, daß sie uns in der ästhetischen Schätzung gefalle, weil wir dabei vollständig von dem Verhältnis des Willens zu dem Willensgesetz abstrahierten und uns den menschlichen Willen überhaupt als Vermögen der Gattung im Verhältnis zu der ganzen Naturgewalt dächten. „Bei der moralischen Schätzung, hat man gesehen, wurde die Selbsterhaltung als eine Pflicht vorgestellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bei der ästhetischen Schätzung hingegen wurde sie als ein Interesse angesehen, daher gefiel ihre Hintansetzung. Bei der letzteren Art des Beurteilens wird also die Operation gerade umgekehrt, die wir bei der ersten verrichten. Dort stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und den pathologisch-afficierbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und

der unendlichen Geisterpflicht, hier hingegen stellen wir das absolute Willensvermögen und die unendliche Geistergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber." Diese Entgegensetzung des Willensvermögens und der Schranken der Sinnlichkeit ist natürlich auch ein Denkakt, und Schiller irrt, wenn er hier meint, daß derselbe durch die Einbildungskraft ausgeführt werde. Er beachtet eben nicht, daß die Erwägung, daß die Selbsterhaltung ein sinnliches Interesse sei, nur dazu dient, uns eine Vorstellung von der Willensstärke des Peregrinus Proteus zu verschaffen, daß aber auf dieser Erwägung gar nicht die ästhetische Lust beruht, daß letztere vielmehr lediglich der Anschauung dieser unendlichen Geisteskraft entspringt, weil dieselbe für die ins Unendliche strebende Phantasie angemessen ist. So richtig also Schiller fühlt, daß nur die Einbildungskraft bei der Lust am Erhabenen (wie am Schönen) beteiligt sei (Man vergl. 173, 9—11: „Dies erfolgt aber unausbleiblich, sobald ein Gegenstand nicht mehr als Erscheinung von uns betrachtet wird, sondern als Gesetz über uns richtet"), so wenig gelingt es ihm jetzt schon zu der Einsicht durchzudringen, daß die unendliche Einbildungskraft das geistige Vermögen des Menschen in seiner höchsten Entfaltung zeigt, daß eine Lust, die dieser Wirksamkeit entspringt, nicht eine sinnliche Lust im gewöhnlichen Verstande ist.

Auch an der Stelle des Aufsatzes Vom Erhabenen, wo der Schriftsteller die allgemeinen Bedingungen erörtert, unter denen Lust eintrete (169, 3ff.), zeigt sich recht deutlich, daß die grundlegenden psychologischen Anschauungen der Ästhetischen Briefe noch fehlen. Wie in Über Anmut und Würde bezeichnet er als die Ursache aller Lust Übereinstimmung eines Zufälligen mit einem Notwendigen. Er unterscheidet aber zweierlei Arten von Gefühlen: als Vernunftwesen empfänden wir Beifall oder Mißbilligung, als Sinnenwesen empfänden wir Lust oder Unlust; Beifall spende unsere Vernunft, wenn sich eine Übereinstimmung zwischen dem Objekt und ihrer Forderung herausstelle; Lust empfinde die Einbildungskraft, wenn das Objekt ihr Verlangen

befriedige. In den Ästhetischen Briefen hat Schiller, wie wir gesehen haben, das Gefühl, auch wenn es sich an einen Denkvorgang oder an einen Akt des sittlich bestimmten Willens anschließt, sorgfältig von diesen Bethätigungen unserer Vernunft geschieden und als eine Äußerung der sinnlich wirkenden Seele bezeichnet.

Über die Allgemeinheit der Wahrnehmung des Erhabenen äußert sich Schiller an einer beachtenswerten Stelle des ersten der beiden Aufsätze (146, 27—33) folgendermaßen: „Dies sind die vorzüglichsten Unterarten des Kontemplativ-Erhabenen der Macht, und da sie in der moralischen Bestimmung des Menschen gegründet sind, welche allen Menschen gemein ist, so ist man berechtigt, eine Empfänglichkeit dafür bei allen menschlichen Subjekten vorauszusetzen, und der Mangel derselben kann nicht, wie bei bloß sinnlichen Rührungen, durch ein Spiel der Natur entschuldigt, sondern darf als eine Unvollkommenheit dem Subjekt zugerechnet werden.“ Wenn er sagt, daß die verschiedenen Arten des Kontemplativ-Erhabenen in der moralischen Bestimmung des Menschen gegründet seien, so meint er damit, daß aus der sittlichen Anlage des Menschen die Verpflichtung fließe, dem durch das Objekt hervorgerufenen Leiden Widerstand zu leisten durch eine erhabene Gesinnung, welche dann Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens werden könne, und wenn nun ein Mangel an Empfänglichkeit für das Erhabene sich herausstelle, so sei das eine Unvollkommenheit, für welche der Mensch sittlich verantwortlich sei. Hier tritt recht deutlich die Unklarheit hervor, welche bei Schiller in den Aufsätzen über das Erhabene hinsichtlich des ästhetischen Charakters desselben besteht. Denn selbst wenn er im zweiten Teile des Aufsatzes Vom Erhabenen ganz richtig auf den Unterschied zwischen moralischer und ästhetischer Schätzung aufmerksam macht, so daß er, wie er es schon in Über Anmut und Würde that, den Willen des Menschen in gewissen Fällen als erhaben gelten läßt, auch wenn er nicht durch das Sittengesetz bestimmt ist, so unterscheidet er doch nicht zwischen der Forderung, daß der Mensch dem Leiden Widerstand leiste, welche

allerdings für alle gilt, und der Notwendigkeit der Lust an einer solchen Thätigkeit, welche natürlich nicht als durch das Sittengesetz geboten anzusehen ist. Übrigens ist Schiller nicht der Meinung, daß der Genuß des Erhabenen die Fähigkeit voraussetze, dem wirklichen Leiden gegenüber Stand zu halten: es genüge schon das Bewußtsein der Pflicht, diese Seelenstärke zu zeigen, ein Vermögen des Gemütes, sich seine Vernunftbestimmung zu vergegenwärtigen; würde jenes gefordert, so wäre es jedenfalls um die Allgemeinheit des Gefühles des Pathetisch-Erhabenen, von welchem er an der betreffenden Stelle gerade handelt, geschehen. „Aber es ist", so schließt er dieselbe (149, 28—33), „ein achtungswerter Charakterzug der Menschheit, daß sie sich wenigstens in ästhetischen Urteilen zu der guten Sache bekennt, auch wenn sie gegen sich selbst sprechen müßte, und daß sie den reinen Ideen der Vernunft in der Empfindung wenigstens huldigt, wenn sie gleich nicht immer Stärke genug hat, wirklich darnach zu handeln."

Wenn Schiller in den beiden Aufsätzen die dem Erhabenen entspringende Lust keineswegs als Begleiterin eines noch in den Grenzen der Sinnlichkeit sich abspielenden Wahrnehmungsaktes bestimmt, wenn er somit von der besonderen Erkenntnisform des Betrachtens im Sinne der Ästhetischen Briefe noch nichts weiß, wiewohl er, geradeso wie in den Briefen an Körner, an verschiedenen Stellen diesen Ausdruck braucht, so werden wir auch, wenn er hier und da von Freiheit des Gemütes als Vorbedingung der Wahrnehmung des Erhabenen spricht, nicht erwarten, daß er damit dieselbe Vorstellung verbinde wie in den Ästhetischen Briefen.

In dem Aufsatze Vom Erhabenen schwankt er zwischen zwei Auffassungen des Ausdruckes. Einmal heißt es (135, 33 ff.): „Aber weil diese physische Sicherheit bloß für die Sinnlichkeit gilt, so hat sie für sich selbst nichts, was der Vernunft gefallen könnte, und ihr Einfluß ist bloß negativ, indem sie bloß verhindert, daß der Selbsterhaltungstrieb nicht aufgeschreckt und die Gemüthsfreiheit aufgehoben wird." An dieser Stelle kann Ge-

mütsfreiheit nur mit Bezug auf die Freiheit der sinnlichen Seite des Menschen, der Einbildungskraft, gesetzt sein — letztere wird ja auch in diesem Aufsatze als der „ästhetische Sinn“ bezeichnet —, und weiter unten lesen wir: „Die lebhafte Vorstellung aller Schrecknisse des Todes, verbunden mit der Gewißheit, ihm nicht entfliehen zu können, würde es den meisten Menschen, weil die meisten doch weit mehr Sinnenwesen als Vernunftwesen sind, durchaus unmöglich machen, mit dieser Vorstellung so viel Ruhe zu verbinden, als zu einem ästhetischen Urteil erfordert wird“ und (147, 13 ff.): „Wirkliches Leiden aber gestattet kein ästhetisches Urteil, weil es die Freiheit des Geistes aufhebt.“ Auch im wirklichen Leiden kann man Freiheit des Geistes, aber nur moralische zeigen, nicht diejenige, welche zu einem ästhetischen Genuß erfordert wird. Diese moralische Freiheit meint hingegen Schiller, wenn er (139, 5 ff.) sagt: „Unser intelligibles Selbst, dasjenige in uns, was nicht Natur ist, muß sich bei jener Affektion des Erhaltungstriebes von dem sinnlichen Teil unseres Wesens unterscheiden . . . kurz, seiner Freiheit sich bewußt werden“, und an vielen anderen Stellen. Mit dem Ausdruck „innere Gemütsfreiheit“ aber bezeichnet er sie, wenn er als Voraussetzung für den Genuß des Erhabenen eine Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden hinstellt — „um die innere Gemütsfreiheit ins Bewußtsein zu rufen“ (150, 3). In den Zerstreuten Betrachtungen endlich finden wir eine Anmerkung, welche sich mit den an erster Stelle aufgeführten Äußerungen berührt, in denen Gemütsfreiheit die Freiheit unseres sinnlichen Vermögens ist: „In allen [vorher angeführten Fällen des Erhabenen] empfangen wir eine Vorstellung von etwas, das entweder unsere sinnliche Fassungskraft oder unsere sinnliche Widerstehungskraft überschreitet oder zu überschreiten droht, jedoch ohne diese Überlegenheit bis zur Unterdrückung jener beiden Kräfte zu treiben“ (185, 11—15), nachdem er vorher bei der Besprechung eines einzelnen Falles gesagt hatte: „Nichtsdestoweniger werden wir glauben, bei dem Tausch eher gewonnen als verloren zu haben, diejenigen Personen ausgenommen, denen die Furcht alle Frei-

heit des Urteils raubt.“ Demnach versteht er hier und an den vorher angeführten Stellen aus dem Aufsatz Vom Erhabenen unter der Freiheit des ästhetischen Urteils das Nichtvorhandensein einer durch zu starke Einwirkung von außen in uns hervorgerufenen Bewegung des Selbsterhaltungstriebes. In den Ästhetischen Briefen aber bestimmt er die ästhetische Freiheit als Befreiung unseres geistigen Vermögens überhaupt von aller Einschränkung, die in einer einseitigen und unvollkommenen Thätigkeit desselben liegt, wie sie beim sinnlich-vernünftigen Wirken der Seele sich einstellt.*)

Dieser Unterschied hängt damit zusammen, daß Schiller in den Aufsätzen über das Erhabene ebensowenig, wie in Über Anmut und Würde, einen Vernunfttrieb annimmt. Eine Stelle am Anfange des Aufsatzes Vom Erhabenen scheint sogar eine ausdrückliche Hindeutung zu enthalten, daß von Trieben beim Menschen nur die Rede sein könne, soweit er ein Sinnenwesen sei. Er sagt da: „Nun lassen sich alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen“, und bezeichnet dieselben dann als Vorstellungstrieb, Trieb unseren Zustand zu verändern, unsere Existenz zu äußern, wirksam zu sein und Vorstellungen zu erwerben, und als Selbsterhaltungstrieb, Trieb unsere Existenz fortzusetzen, unseren Zustand zu erhalten. Diese Bestimmung der beiden Triebe könnte einen zuerst verleiten, daran zu denken, daß wir es hier bereits mit dem Stofftrieb und dem Formtrieb der Ästhetischen Briefe zu thun hätten. Das wäre aber eine durchaus irrige Annahme. Der Selbsterhaltungstrieb ist hier bloß der Trieb, den Zustand zu erhalten, hat also nichts mit dem Formtrieb zu thun, der uns veranlaßt, uns als Person zu zeigen. Er ist bloß unserem physischen Leben ein wachsamer Hüter. Schiller unterscheidet

*) Die Bemerkung in Vom Erhabenen, daß der Mensch ein vernünftig empfindendes Wesen sei (153, 16), ist demgemäß so aufzufassen wie die in den Briefen an Körner, daß der Mensch im Zustand des Vorstellens thätig und leidend zugleich sei (vergl. oben S. 91).

also an der uns beschäftigenden Stelle nur zwei sinnliche Triebe. Dem entspricht es, wenn er auch die Wahrnehmung des Erhabenen sorglich vom Triebe trennt (137, 33), während doch nach den Ästhetischen Briefen das Erhabene unseren Spieltrieb befriedigt. An Stelle des Vernunfttriebes kennt Schiller auf der durch unsere beiden Aufsätze vertretenen Stufe seiner theoretischen Erkenntnis nur einen Schatz von Ideen. „Die Idee des Absoluten erfodert schon eine mehr als gewöhnliche Entwicklung des höhern Vernunftvermögens, einen gewissen Reichtum an Ideen und eine genauere Bekanntschaft des Menschen mit seinem edelsten Selbst" (202, 1—4). Sind also im Menschen gewisse Vorstellungen vorhanden, die sich auf sein höheres Selbst beziehen, so, meint Schiller, macht die Vernunft von selbst die Forderung, daß unsere Einbildungskraft Allheit oder Ganzheit in die Auffassung des Großen bringe, wodurch dasselbe zu einem Erhabenen werde.

Auf die Theorie des Willens endlich brauche ich für unseren Zweck hier nicht weiter einzugehen. Es genügt festzustellen, daß die in Rede stehenden Aufsätze hinsichtlich derselben keine Fortschritte aufweisen.

Wir wenden uns zu den Briefen an den Herzog von Augustenburg. Dieselben sind besonders interessant, wenn man ihren Inhalt mit ihrer in den Horen erschienenen Bearbeitung vergleicht und sieht, wie Schiller einzelne Partieen nur weiter ausgeführt hat. Vor allem ist in dieser Beziehung der 3. Brief an den Herzog zu beachten, in welchem auf S. 94ff.*) das Erhabene und das Schöne gerade so einander gegenübergestellt werden wie die energische und die schmelzende Schönheit in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. Ferner die Unterscheidung der beiden Einwirkungen der Schön-

*) Ich citiere aus den Briefen an den Herzog nach der Ausgabe der Werke Schillers von Boxberger (in Kürschners Deutscher Nationallitteratur), 12. Teil, 2. Abschnitt.

heit auf den empfindenden und den denkenden Teil des Menschen (115, 22ff.), welche uns im 17. der Ästhetischen Briefe wieder begegnet, die Annahme der drei verschiedenen Epochen, die der Mensch durchzumachen hat, bei deren Schilderung die beiden Schriften auch wichtige Anklänge im Ausdruck zeigen (101f.), endlich die Auseinandersetzung über das Verhältnis des Geschmackes zur Sittlichkeit (125ff.).

Allein, was die Erklärung der Wahrnehmung des Schönen und Erhabenen betrifft, so steht Schiller in den Briefen an den Herzog noch ganz auf dem Standpunkt, den er in den Briefen an Körner und in Über Anmut und Würde vertritt. Wohl betont er (79, 20f.), daß wir die Schönheit fühlen und nicht erkennen, daß der Geschmack uns nichts über die Objekte lehre (110, 9ff.), daß die ästhetische Kultur auf den Charakter nicht durch Berichtigung der Begriffe, sondern durch Reinigung der Gefühle wirke (89, 14f.). Die Entstehung dieser Gefühle aber erklärt er nicht anders als früher. So sagt er (122, 30—32): „Der Geschmack nämlich regiert das Gemüt auch bloß durch den Reiz des Vergnügens — eines edleren Vergnügens freilich, weil die Vernunft seine Quelle ist.“ Und an einer anderen Stelle (103, 5ff.): „Das Wohlgefallen der freien Betrachtung übt mich also, Gegenstände nicht mehr bloß auf meinen physischen Zustand und auf meine leidende Kraft, sondern unmittelbar auf meine Vernunft zu beziehen und mein leidendes Vermögen mittelbar durch das thätige zu affizieren.“ Da haben wir wieder jenen seltsamen Ausdruck „beziehen“, der auch schon im Aufsatz Vom Erhabenen uns begegnete. Und damit wir ihm nicht eine Deutung geben können, die zu einer richtigeren Erklärung des ästhetischen Gefühles stimmen würde, heißt es vorher: „Aber die Lust an diesem Eindruck empfange ich, bei dem schönen Gegenstande, nicht von außen, es ist nicht der materielle Eindruck auf mein Empfindungsvermögen, sondern eine dazwischen tretende thätige Operation meiner Seele, nämlich die Reflexion darüber, was mich in den Zustand der Lust versetzt.“ Die Reflexion über den Eindruck ist doch, man mag sich drehen und wenden, wie man

will, ein logischer Proceß, und es ist eigentlich nicht das Objekt, sondern die Thätigkeit, in welche es mich versetzt, was Lust schafft. So sagt auch Schiller geradezu (103, 9f.): „Ich verhalte mich zwar leidend, insofern ich empfinde, aber ich empfinde nur, weil ich thätig war.“ (Vergl. ebenda Z. 22ff.: „Ich erleide zwar noch, denn ich empfinde, aber ich erleide, weil ich handelte.“ — „Ich empfange zwar, aber ich empfange nicht von dem Naturmechanismus, sondern von der denkenden Kraft.“) Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die ästhetische Lust erst eine Folgeerscheinung des Vernunftprocesses sei, welcher durch das schöne Objekt angeregt werde. Und es macht hier Schiller noch nicht die feine Unterscheidung, die uns in den Ästhetischen Briefen entgegentritt, zwischen der einem Denkvorgange sich anschließenden Lust und der ästhetischen, die unmittelbar mit der Empfindung des Objektes verknüpft ist. In letzterer Schrift handelt es sich nicht mehr um eine Affizierung des inneren Sinnes, des Empfindungsvermögens, soweit es durch unsere Gedanken (Vorstellungen) gerührt wird, wie dies in den Briefen an den Herzog angenommen wird (vergl. aus dem 6. Brief: „Eine Seele nämlich, welche angefangen hat, das edlere Vergnügen an Formen zu kosten und aus dem reinen Quell der Vernunft ihre Genüsse zu schöpfen, scheidet ohne Kampf von den gemeinen Freuden des Stoffs und hält sich für die Entbehrungen des äußern Sinns durch die Vergnügungen des innern unendlich entschädigt“), sondern um die Einbildungskraft, welche das äußere Objekt in sich aufnimmt nach Vernunftformen, d. h. als von allen Schranken befreiter Geist. Was Schiller in den Briefen an den Herzog als Quelle der Lust ansieht, bezeichnet er deutlich genug, wenn er (103, 21ff.) sagt: „Jetzt auf der zweiten [ästhetischen] Stufe mische ich mich selbst, als ein freies Principium und als Person, in meinen Zustand. Ich erleide zwar noch, denn ich empfinde; aber ich erleide, weil ich handelte. Hier ist also zwar die Wirkung (die Empfindung), aber nicht die Ursache dieser Empfindung physisch. Es ist kein Stoff von außen, sondern ein Stoff von innen, eine Vernunftidee, was mein Gefühlvermögen affiziert“,

womit zusammenzustellen sind die Sätze: „Das materielle Vergnügen entspringt unmittelbar aus dem Stoff, den ich empfange; das ästhetische Wohlgefallen entspringt aus der Form, die ich einem empfangenen Stoffe erteile“ (102, 38ff.), und: „Sie [die Künste des Schönen und Erhabenen] erheben den Geist von den groben Vergnügungen des Stoffes zum reinen Wohlgefallen an bloßen Formen“ (90, 2f.). Was unter diesen Formen zu verstehen ist, bezw. worin ihr Unterschied von der Form beruht, die ich dem Objekt im Denken erteile, sagt uns Schiller nicht, weil er noch nicht zur Klarheit über den ästhetischen Schein und den Mittelzustand zwischen Sinnes- und reiner Vernunftthätigkeit beim Wahrnehmen vorgedrungen ist. „Die wahre Verfeinerung der Gefühle“, fährt er an der eben citierten Stelle fort, „besteht aber jederzeit darin, daß der höhern Natur des Menschen und dem göttlichen Teil seines Wesens, seiner Vernunft und seiner Freiheit, ein Anteil daran verschafft wird.“ Wie dies aber möglich ist, hat er noch nicht gefunden.

Man muß sich also wohl hüten, aus der Übereinstimmung, welche die Briefe an den Herzog mit den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen hinsichtlich verschiedener Ausdrücke (Reflexion, freie Betrachtung) zeigen, zu schließen, daß dieselben über die eigentliche Lösung des Schönheitsproblems das Gleiche lehrten. Noch steht Schiller in den Briefen an den Herzog unter dem Einfluß seiner in dem Aufsatz Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen entwickelten Lehre vom „freien Vergnügen“, welches auf einer Vorstellung beruhe. Es findet sich an einer Stelle sogar der Ausdruck: „. . . und gefällt sich über die bloße Zweckmäßigkeit hinauszugehen, um den erwachten Trieb nach freiem Vergnügen zu befriedigen“ (113, 13f.). Noch sieht er bloß das Handeln aus reiner Erkenntnis als eine absolut freie Thätigkeit an (100, 13f.), während nach dem 20. der Ästhetischen Briefe die volle Freiheit beim gleichzeitigen Zusammenwirken beider Grundtriebe, d. h. im ästhetischen Zustande, eintritt.

Aber daß Schiller schon in den Briefen an den Herzog

gewisse psychologische Anschauungen hatte, die ihm die Hypothese des ästhetischen Zustandes nahe legten, geht besonders aus folgender Stelle hervor: „In den wenigsten Fällen wirkt der Verstand logisch, nämlich mit deutlichem Bewußtsein der Regeln und Principien, die ihn leiten; bei weitem in den mehresten Fällen wirkt er ästhetisch und als eine Art von Takt, wie Ew. Durchl. schon aus dem Sprachgebrauch ersehen, der in allen Sprachen für diese Verstandesgattung den Ausdruck Gemeinsinn einführte. Nicht als ob der Sinn jemals denken könnte; der Verstand wirkt hier ebenso gut als bei dem schulgerechten Denker, nur daß die Regeln, nach denen er verfährt, nicht im Bewußtsein festgehalten werden und daß wir in einem solchen Fall nicht die Verstandesoperationen selbst, nur ihre Wirkung auf unsern Zustand durch ein Gefühl der Lust oder Unlust erfahren. Ehe das Gemüt sich Zeit nimmt sein eigener Zuschauer zu sein und von seinem Verfahren sich Rechenschaft zu geben, wird der innere Sinn affiziert, die Handlung geht in Leiden, der Gedanke in eine Empfindung über“ (116, 17ff.). Das durch die Sinnesempfindung in uns hervorgerufene Bewußtseinsgebilde erleidet also eine Veränderung durch den Verstand, und das durch denselben Geschaffene wird aufgenommen durch den inneren Sinn und erfüllt uns mit Lust; — in den Ästhetischen Briefen denkt sich Schiller den Vorgang folgendermaßen: Wir erhalten eine Sinnesempfindung, bei der unser Gemüt nicht verweilt, sondern es gestaltet sie unter dem Einfluß der Vernunft nach unserer Erfahrung um, ohne das Empfinden aufzugeben; diese Operation des Geistes aber, das Empfinden nach Vernunftformen, ist für den Geist mit einem Lustgefühl verknüpft, wenn das Objekt, welches uns durch die Sinnesempfindung gegeben wird, gewisse Eigentümlichkeiten besitzt; der Geist empfindet also die Lust unmittelbar bei seiner auf das Sinnliche sich beziehenden Vernunftthätigkeit. Nicht weniger beweist die Bezeichnung des Geschmackes als eines zur Hälfte sinnlichen Vermögens, daß Schiller die Lösung des ästhetischen Problems bereits in derselben Richtung sucht wie in den Ästhetischen Briefen. Auch zeigen die Worte: „Ein Meister in

der guten Darstellung muß also die Geschicklichkeit besitzen, das Werk der Abstraktion augenblicklich in einen Stoff für die Phantasie zu verwandeln, Begriffe in Bilder umzusetzen, Schlüsse in Gefühle aufzulösen und die strenge Gesetzmäßigkeit des Verstandes unter einem Schein von Willkür zu verbergen" (116, 11 ff.), daß Schiller bei dem Proceß der ästhetischen Wahrnehmung die eigentlich wirkende Kraft der Seele in der Einbildungskraft sieht (gerade wie in Vom Erhabenen), aber freilich läßt sich diese Bemerkung kaum mit den oben besprochenen vereinigen.

Vor allem aber sind die Stellen zu beachten, wo Schiller von der Notwendigkeit und Allgemeinheit des ästhetischen Empfindens spricht. Denn auf diese Annahme allein gründet sich seine Forderung, daß es Vernunftgesetze für den Geschmack gebe, und in diesem Ausgangspunkt stimmen die Briefe an den Herzog mit den Ästhetischen Briefen durchaus überein. So ist der Satz der Briefe an den Herzog: „Die Gesetze der Kunst sind nicht in den wandelbaren Formen eines gefälligen und oft ganz entarteten Zeitgeschmacks, sondern in dem Notwendigen und Ewigen der menschlichen Natur, in den Urgesetzen des Geistes, gegründet" (90, 25 ff.) zusammenzuhalten mit folgenden Worten aus dem 10. der Ästhetischen Briefe: „Dieser reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein solcher sich aufzeigen ließe, müßte also ... auf dem Wege der Abstraktion gesucht und schon aus der Möglichkeit der sinnlich-vernünftigen Natur gefolgert werden können; mit einem Wort: Die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen."

Und es ist auch wahrscheinlich, daß Schiller schon in den Briefen an den Herzog die Wirkung der Schönheit als eine Vereinigung der verschiedenen Seelenkräfte dargethan hat. Das war jedenfalls das Thema des 7. Briefes, von dem uns leider nur der Anfang erhalten ist. Da heißt es: „Der Geschmack allein bringt eine harmonische Einheit in die Gesellschaft, weil er eine harmonische Einheit in dem Individuum stiftet." Diese harmonische Einheit ist an der eben citierten Stelle der Ästhetischen Briefe als Menschheit bezeichnet. Wahrscheinlich hat Schiller

in dem 7. Briefe an den Herzog die Thätigkeit der das Schöne empfindenden Seele in ähnlicher Weise geschildert wie die durch den Spieltrieb veranlaßte Thätigkeit in den Ästhetischen Briefen.

Ferner scheint Schiller hinsichtlich der Triebe im Laufe des Briefwechsels zu einer anderen Ansicht gelangt zu sein, als er sie noch in den Aufsätzen vom Sommer 1793 vertreten hatte. Wenigstens läßt die Äußerung: „Entweder macht die Sinnlichkeit (die Natur) die Motion im Gemüt, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz; oder die Vernunft macht die Motion, und der Wille gehorcht ihr, ohne Anfrage bei den Sinnen" (123, 12—16), die Deutung zu, daß das vernünftige Handeln des Geistes ein ähnliches dem eigensten Streben desselben entsprechendes Entgegenkommen gegenüber der äußeren Anregung voraussetzt wie das sinnliche. Ja in dem Aufsatz Über die Gefahr ästhetischer Sitten, dessen Verhältnis zu den Briefen an den Herzog unten (S. 128) besprochen wird, redet Schiller geradezu von ästhetischen und moralischen Trieben neben den sinnlichen. Aber auch auf diesem Gebiete sind des Schriftstellers psychologische Anschauungen noch nicht zu der Klarheit gediehen, welche wir in den Ästhetischen Briefen vorfinden. So werden für die Bestimmung des Willens nicht die nötigen Konsequenzen aus der Annahme der drei Hauptarten von Trieben gezogen. Denn an der eben angeführten Stelle wird der Wille als etwas hingestellt, was vorhanden ist oder was sich äußern kann, unmittelbar wenn der sinnliche Eindruck erfolgt ist, ebenso wie die Vorstellung des Vernunftgesetzes als vorhanden angenommen wird. Das widerspricht offenbar dem im 19. der Ästhetischen Briefe Entwickelten, wonach der freie Wille, die reine Selbstäußerung des Gemütes, erst möglich wird, wenn durch die Wirkung des ästhetischen Triebes das Gemüt für eine völlig selbständige Thätigkeit disponiert ist. Und auch der Satz, daß der Wille der Vernunft gehorche, ist mit der Meinung, die in den Ästhetischen Briefen kundgegeben wird, daß der Wille die einzige Macht im Menschen sei, unabhängig von der Sinnlichkeit wie von der Vernunft, nicht

zu vereinigen. Von einer ästhetischen Freiheit des Gemütes, vermöge deren gerade der Wille als unabhängige Macht sich bethätigen kann, ist also in den Briefen an den Herzog noch keine Spur zu finden. Wohl nimmt er hier neben einer inneren oder moralischen (rationalen) Freiheit, durch die ich im Stande bin, vernunftgemäß zu wollen, eine äußere oder physische an. Aber unter der äußeren Freiheit versteht er hier weiter nichts als die Möglichkeit, aus eigener Entschließung zu handeln, ohne daß durch einen anderen Willen ein Druck auf uns ausgeübt wird. Bei der ästhetischen Freiheit hingegen, wie sie in den Ästhetischen Briefen charakterisiert wird, handelt es sich gar nicht um die Unabhängigkeit von einem fremden Willen, sondern nur darum, daß wir einem sinnlichen Eindruck gegenüber die Möglichkeit einer Umbildung desselben unter der unbewußten Einwirkung früherer Erfahrung gewinnen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis, zur Feststellung bedeutsamer Berührungspunkte und wichtiger Unterschiede, gelangen wir, wenn wir die Ansicht, die Schiller über die Verschiedenheit der Wirkung des Erhabenen von der des Schönen in den Briefen an den Herzog äußert, mit den entsprechenden Auseinandersetzungen der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen vergleichen. Auch in den Briefen an den Herzog verfolgt Schiller schon als Ziel die Vereinigung des Erhabenen und des Schönen unter dem Begriff des Idealschönen. Er sagt: „Vermittelst des Schönen arbeitet sie [die schöne Kultur] der Verwilderung, vermittelst des Erhabenen der Erschlaffung entgegen, und nur das genaueste Gleichgewicht beider Empfindungsarten vollendet den Geschmack" (95, 32 ff.). Aber wir vermissen noch die Folgerichtigkeit, welche er entwickelt, als ihm mit seiner Annahme des ästhetischen Zustandes volles Licht über die durch das Ästhetische auf unser Gemüt ausgeübte Wirkung aufgegangen ist. Wenigstens bezeichnet er es einmal als die Aufgabe des Schönen, die Macht der Sinnlichkeit zu brechen, und darauf will er seine Wirkung beschränkt wissen: „Die erschlaffende Wirkung des Schönen hört also auf wohlthätig zu sein und wird verderblich, sobald sie sich

an der Geistigkeit äußert“ (95, 15ff.). An einer anderen Stelle dagegen weiß er auch von einer Wirkung des Schönen auf die Denkkraft zu berichten: „Das Schöne dient also nicht bloß dazu, die Sinne zur Denkkraft zu erheben und Spiel in Ernst zu verwandeln, es hilft auch umgekehrt die Denkkraft zu den Sinnen herabzuziehen und Ernst in Spiel zu verwandeln“ (115, 27ff.), eine Unterscheidung, der, wie bereits bemerkt wurde, in den Ästhetischen Briefen die Annahme der beiden Arten der schmelzenden Schönheit entspricht. Das Erhabene aber macht nach den Briefen an den Herzog den Geist wehrhaft und weckt die selbstthätige Vernunftkraft, es spannt das Gemüt und vermehrt seine Schnellkraft. Mit diesen Bestimmungen geht Schiller in nichts über das hinaus, was er von der Wirkung des Erhabenen in den gleichzeitigen Aufsätzen sagt. Es ist aber auch klar, daß auf der Grundlage dieser Definitionen eine wirklich logische Vereinigung der beiden Begriffe des Erhabenen und Schönen unter einem Hauptbegriff nicht möglich ist, weil so ihre Wirkung nach verschiedenen Seiten gerichtet ist.

In den uns durch unmittelbare Überlieferung erhaltenen Bruchstücken der Briefe an den Herzog findet sich bekanntlich keine ausführliche Behandlung des Erhabenen, obwohl Schiller im 3. Briefe (96, 32—38) ausdrücklich eine solche in Aussicht stellt: „Ich habe also die doppelte Behauptung zu rechtfertigen: erstlich, daß es das Schöne sei, was den rohen Sohn der Natur verfeinert und den bloß sensualen Menschen zu einem rationalen erziehen hilft; zweitens, daß es das Erhabene sei, was die Nachteile der schönen Erziehung verbessert, dem verfeinerten Kunstmenschen Federkraft erteilt und mit den Vorzügen der Verfeinerung die Tugenden der Wildheit vereinbart.“ Der betreffende Abschnitt des Briefwechsels ist uns aber nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung in der Abhandlung Über das Erhabene erhalten. Die Sprache derselben stimmt ganz mit der freien und edlen Darstellungsweise der Briefe an den Herzog überein, und, was die Hauptsache ist, die in jener entwickelten Anschauungen sind auf das beste mit den in den Briefen an den

Herzog vorgetragenen zu vereinigen. Wie uns in den letzteren die Vorstellung begegnet, daß das Schöne und Erhabene unter einen Hauptbegriff fallen, so heißt es dort (220, 3f.)*): „Im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren", und hinsichtlich der Wahrnehmung des Erhabenen (wie des Schönen) hat Schiller auch in Über das Erhabene noch nicht die in den Ästhetischen Briefen dargebotene Einsicht errungen, was im Folgenden gezeigt werden soll.

Wie in früheren Aufsätzen unterscheidet Schiller in diesem Versuch zwei Hauptarten des Erhabenen: das Erhabene der Fassungskraft, dem oben behandelten Theoretisch-Erhabenen entsprechend, und das Erhabene der Lebenskraft, welches er früher auch das Praktisch-Erhabene nannte. Beide erregen in uns das peinliche Gefühl unserer Beschränktheit, insofern wir in dem einen Falle bei dem Versuche erliegen, uns ein Bild oder einen Begriff von dem Gegenstand zu bilden; in dem anderen aber betrachten wir den Gegenstand als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet. Was ist nun der Grund, weswegen wir trotzdem in beiden Fällen mit unwiderstehlicher Gewalt angezogen werden? Die Antwort lautet: „Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden; denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andere sinnliche triumphiert; aber an das Absolut-Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Notwendigkeit unser Wohlsein und unser Dasein; denn das erinnert uns eben, daß sie über unsere Grundsätze nicht zu gebieten hat" (219, 19—31). Quelle des Vergnügens am Erhabenen der Fassungskraft ist also der Umstand, daß das Absolut-

*) Goedeke, Historisch-kritische Ausgabe, 10. Band.

Große in uns, das Denkvermögen, jedem Großen außer uns überlegen ist. Haben wir da eine andere Erklärung als die in den Zerstreuten Betrachtungen gebotene, wo es hieß, daß die Lust des Erhabenen der Größe aus dem vorgestellten Vermögen der Vernunft entspringe, die Forderung aufzustellen, daß der Geist Totalität in Darstellung der Größe fordere, wo Schiller auch sagte: „Das Große also ist in mir, nicht außer mir“? (Vergl. oben S. 104 f.) Quelle des Vergnügens am Erhabenen der Lebenskraft aber ist nach dem Aufsatz Über das Erhabene, daß die physische Notwendigkeit unser Wollen nicht beeinflussen kann. Und was sagte er in Vom Erhabenen? „Praktisch erhaben ist also jedweder Gegenstand, der uns zwar unsre Ohnmacht als Naturwesen zu bemerken giebt — zugleich aber ein Widerstehungsvermögen von ganz andrer Art in uns aufdeckt, welches zwar von unsrer physischen Existenz die Gefahr nicht entfernt, aber (welches unendlich mehr ist) unsere physische Existenz selbst von unsrer Persönlichkeit absondert“ (140, 11—16).

Wir haben somit vollständige Übereinstimmung des späteren Aufsatzes mit dem früheren hinsichtlich der beiden Hauptpunkte: 1. Daß das Vergnügen am Erhabenen einer Vorstellung, einem Denkakt, entspringe, und 2. daß es nicht durch die Beschaffenheit des Objekts selber, sondern durch die Thätigkeit hervorgerufen werde, welche unsere Vernunft auf Veranlassung desselben zeigt.

Wie wenig Schiller in dem Aufsatz Über das Erhabene im Stande ist, die Scheidung aufzuheben, welche zwischen dem Schönen und Erhabenen nach der darin entwickelten Theorie besteht, obwohl er behauptet, daß das Idealschöne beide in sich vereinige, zeigen uns folgende Stellen: „Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden

liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift" (220, 4—11) — „Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte" (221, 33ff.) — und besonders der bekannte Ausspruch: „Das Schöne macht sich bloß verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern" (229, 20ff.). Gewiß schwebt dem Dichter hier schon die Unendlichkeit der Einbildungskraft vor, von der er in den Ästhetischen Briefen spricht; aber daraus, daß er das Schöne und Erhabene in ihrer Wirkung auf unser Gemüt so scheidet, daß das eine den Menschen, das andere die reine Vernunft in ihm fördere, geht hervor, daß er noch nicht erkannt hatte, daß das Ästhetische überhaupt nur auf den Menschen, nur auf die sinnlich-vernünftige Erscheinung desselben wirke und das Erhabene nur dann den Vorzug vor dem Schönen verdiene, wenn er von dem harmonischen Wirken seiner vollen Seelenkraft, von seiner Menschheit, sich durch zu große Erschlaffung des sinnlichen wie des vernünftigen Teiles entfernt hat.

Wenn im Vorstehenden die Erklärung der Wahrnehmung des Erhabenen nach dem Aufsatze Über das Erhabene und ihr Verhältnis zu der Theorie, die Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen von der ästhetischen Wahrnehmung aufstellt, richtig wiedergegeben ist, so wird uns der Umstand, daß der Aufsatz erst weit später als die Briefe herausgegeben wurde, nicht in Verlegenheit setzen. Vielmehr werden wir annehmen, daß Schiller den auf das Erhabene bezüglichen Teil seines Briefwechsels mit dem Herzog zurückbehielt, weil er eine Behandlung der energischen Schönheit, unter welcher er in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen das

Erhabene versteht, von seiner neuen Auffassung der ästhetischen Wahrnehmung aus geben wollte. Die Wiederaufnahme seiner dichterischen Thätigkeit schob die Ausführung dieses Gedankens hinaus, und schließlich stand Schiller ganz davon ab. Als er nun seine kleineren prosaischen Schriften herausgab (1801), entschloß er sich, jenen Teil des Briefwechsels in der unveränderten Fassung zu veröffentlichen, weil eine Anpassung an die Theorie der Ästhetischen Briefe zu schwierig schien und er doch auf die geistvolle Ausarbeitung im Zusammenhange seiner philosophischen Schriften nicht verzichten mochte. Gewiß mit vollem Rechte: denn wenn irgend einer der Aufsätze, so zeigt dieser in Form und Gedankenreichtum die Begabung Schillers gerade für diese Seite seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

In der Recension der Gedichte Matthissons, der letzten der in Betracht zu ziehenden Abhandlungen aus den Jahren 1793/94, beantwortet Schiller einleitungsweise zwei Fragen: 1. Wie ist es dem Dichter möglich, im Geiste aller seiner Leser oder Hörer die gleiche Vorstellung von dem Objekte, von dem er ein Bild in unserem Bewußtsein hervorrufen will, zu erwecken? — Denn auf der Gleichheit dieser Vorstellung beruht natürlich in erster Linie die Gleichheit der Wirkung auf unser Gefühl. 2. Wie kann der Dichter sicher sein, daß das Objekt, auch wenn es in der gleichen Form in dem Bewußtsein der Personen, an die er sich wendet, erschienen ist, die gleiche Lust erzeugt? — Denn es braucht nicht jede Vorstellung in der gleichen Weise auf das Gefühl aller zu wirken; bei dem Bewußtseinsgebilde aber, welches der Dichter in uns erstehen läßt, soll Lust die allgemeine Wirkung auf unser Gefühl sein.

So untersucht der Schriftsteller also die Operationen, welche die Seele des Dichters mit dem von ihm zu gestaltenden Gegenstande vornehmen muß. Er wird ihn — das ist die Antwort auf die erste Frage — so in seiner Phantasie auffassen oder, wenn der Stoff ihm gegeben ist, so zum Kunstobjekte umbilden (idealisieren), daß er nur die Züge aufweist, welche jedermann

sich vorstellen muß, wenn er den Gegenstand überhaupt vorstellen soll; und er wird — das ist die Antwort auf die zweite Frage — geprüft haben, ob derselbe, von dem allgemeinen Empfinden, zu welchem der Dichter sein Gefühl hinaufläutern muß, aufgenommen, Lust erregt.

Daß nun diese doppelte Aufgabe im ästhetischen Zustande gelöst wird, in welchem gerade die Seele des Künstlers heimisch ist, davon hören wir in der Recension nichts. Natürlich auch davon nicht, daß derjenige, der ein Kunstwerk wahrnimmt, dasselbe in der durch sinnlich-vernünftige Thätigkeit entstehenden Bewußtseinsform als schön empfindet. Letzteres zeigen aufs klarste die Worte: „In thätigen und zum Gefühl ihrer moralischen Würde erwachten Gemütern sieht die Vernunft dem Spiele der Einbildungskraft niemals müßig zu; unaufhörlich ist sie bestrebt, dieses zufällige Spiel mit ihrem eigenen Verfahren übereinstimmend zu machen. Bietet sich ihr nun unter diesen Erscheinungen eine dar, welche nach ihren eigenen (praktischen) Regeln behandelt werden kann, so ist ihr diese Erscheinung ein Sinnbild ihrer eigenen Handlungen, der tote Buchstabe der Natur wird zu einer lebendigen Geistersprache, und das äußere und innre Auge lesen dieselbe Schrift der Erscheinungen auf ganz verschiedene Weise. Jene liebliche Harmonie der Gestalten, der Töne und des Lichts, die den ästhetischen Sinn entzücket, befriedigt jetzt zugleich den moralischen" (145, 4—15). Hier wird ein äußeres und ein inneres Auge unterschieden; es heißt, daß neben dem ästhetischen Sinne auch der moralische Befriedigung finde; es wird von einem Eingreifen der Vernunft in das Spiel der Einbildungskraft gesprochen, und die schöne Erscheinung wird als ein Sinnbild der Handlungen der Vernunft (des Denkens und des Wollens natürlich) bezeichnet. In dieser Schilderung fehlt offenbar noch die Verbindung zwischen der Thätigkeit der Einbildungskraft und der Vernunft, ein Mangel, den wir schon im Kallias gefunden haben. Auch in dieser den Ästhetischen Briefen unmittelbar vorhergehenden Abhandlung kann sich Schiller noch nicht entschließen, die Lust am Schönen lediglich als ein

Vergnügen der in gewisser Weise thätigen Einbildungskraft zu erklären, obwohl er die Gebilde, welchen die Lust ihren Ursprung verdankt, auf die Einbildungskraft allein zurückführt. Auch hier ist es noch die Analogie der Erscheinung mit den Formen unserer Vernunft, welche, wie im Kallias, die eigentliche Quelle des höheren Vergnügens am Schönen ist. Und es fehlt noch die Einsicht, daß, selbst wenn die Erscheinungen Sinnbilder der Ideen sind, die Lust an diesen Erscheinungen doch eine ästhetische sein kann. Auch hier steht der richtigen Ansicht von dem Wesen des Schönen, daß es höchste Freiheit und höchste Bestimmtheit sei, welche Schiller hier (239, 10f.) wie in den Ästhetischen Briefen (und im Kallias) ausspricht, eine Unklarheit gegenüber hinsichtlich des Vorganges, der sich in unserem Gemüte bei der Wahrnehmung desselben abspielt.

Die ästhetische Wahrnehmung in den den Briefen über die ästhetische Erziehung folgenden Abhandlungen.

Nachdem Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen die ästhetische Wahrnehmung in einer nach seiner Ansicht das Problem erschöpfenden oder doch wenigstens zur Genüge erhellenden Weise behandelt hatte, können wir nicht annehmen, daß er sich in den zum Teil noch in demselben Jahre ebenfalls in den Horen veröffentlichten Abhandlungen, mit denen er seine zusammenhängenden ästhetischen Studien abschloß, über denselben Gegenstand noch einmal ausführlich ausgesprochen habe. Daher kann es sich, wenn wir fragen, ob diese Abhandlungen mit der in den Briefen vorgetragenen Lehre von der Wahrnehmung des Schönen übereinstimmen, nur darum handeln, einzelne Bemerkungen derselben mit den grundlegenden Erörterungen jener zusammenzuhalten. Das Ergebnis eines solchen Vergleiches aber ist, daß wir Schiller dem in seiner Hauptschrift eingenommenen Standpunkte in der That auch in den genannten Aufsätzen treu bleiben sehen.

Was die Aufsätze Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten und Über die Gefahr ästhetischer Sitten betrifft — sie wurden später zu der Abhandlung Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen vereinigt —, so bedarf es zunächst einer kurzen historisch-kritischen Auseinander-

setzung. Von dem zweiten sagt Schiller in dem Briefe an Körner vom 21. December 1795, daß er schon ein alter, und ganz, wie er in den Horen erscheine, vor mehr als zwei Jahren in Schwaben gemacht sei. Wir haben also gewiß in ihm einen Teil der Briefe an den Herzog von Augustenburg zu sehen, der in der kurz vorher in jener Zeitschrift erschienenen Umarbeitung derselben keinen Platz gefunden hatte. In einem anderen Briefe an Körner aber, vom 19. Oktober 1795, sagt Schiller von dem Aufsatz Über die Gefahr ästhetischer Sitten, daß er eine Fortsetzung des im 9. Stück der Horen angefangenen Aufsatzes Über die notwendigen Grenzen des Schönen sei. Dadurch wird es höchst wahrscheinlich, daß auch dieser bereits in dem Briefwechsel mit dem Herzog seinem Hauptinhalte nach enthalten war. Aber freilich sind wir nicht berechtigt anzunehmen, daß der erste, ebenso wie der zweite, vollständig ohne Änderungen in die Horen aufgenommen worden sei. Einmal läßt sich gegen eine solche Annahme die Stelle als Zeugnis anführen, wo Schiller sagt (399, 19ff.), daß der gemeine Beurteiler dem Schriftsteller, welcher sich bei der Darstellung wissenschaftlicher Gegenstände einer schönen Form befleißige, dies wenig Dank wissen werde: „denn ein solcher muß ihn freilich erst übersetzen, wenn er ihn verstehen will, so wie der bloße nackte Verstand, entblößt von allem Darstellungsvermögen, das Schöne und Harmonische in der Natur wie in der Kunst erst in seine Sprache umsetzen und auseinanderlegen, kurz, so wie der Schüler, um zu lesen, erst buchstabieren muß. Aber von der Beschränktheit und Bedürftigkeit seiner Leser empfängt der darstellende Schriftsteller niemals das Gesetz. Dem Ideal, das er in sich selbst trägt, geht er entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden viele zurück bleiben; denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowohl mit denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden; denn er legt ihnen die saure Arbeit

des Denkens auf: als mit denjenigen, welche nur denken; denn er fodert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig zu bilden." Diese Stelle vergleiche man mit der bekannten Bemerkung Fichtes in seinem Briefe an Schiller vom 27. Juni 1795: „Sie fesseln die Einbildungskraft, welche nur frei sein kann, und wollen dieselbe zwingen zu denken. Das kann sie nicht. Daher, glaube ich, entsteht die ermüdende Anstrengung, die mir Ihre philosophischen Schriften verursachen und die sie mehreren verursacht haben. Ich muß alles von Ihnen erst übersetzen, ehe ich es verstehe; und so geht es anderen auch", und man wird zu der Annahme geneigt sein, daß dieselbe diese Fassung erst nach der Entfremdung gewonnen habe, welche zwischen Schiller und Fichte im Sommer 1795 eintrat, als jener den von diesem für die Horen eingesandten Aufsatz Über Geist und Buchstab in der Philosophie zurückwies, an dessen Überschrift übrigens die Beziehung auf den buchstabierenden Schüler in der citierten Stelle anzuklingen scheint. Die Charakteristik des einen schönen Stil erstrebenden Schriftstellers aber stimmt durchaus mit derjenigen zusammen, welche Schiller in seinem Briefe an Fichte vom 3. und 4. August von seinen eigenen schriftstellerischen Grundsätzen entwirft. Weiter finden sich — und wir kommen damit auf unser eigentliches Thema zu sprechen — in dem Aufsatze Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen verschiedene Auseinandersetzungen, welche uns zwingen, an eine nachträgliche Bearbeitung des ihm entsprechenden Teiles des Briefwechsels mit dem Herzog zu denken. Es sind gerade diejenigen Äußerungen, welche sich auf die Wahrnehmung im allgemeinen sowie auf die ästhetische Wahrnehmung beziehen und welche durchaus mit den in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen wiedergegebenen Ansichten des Schriftstellers zusammenfallen, während, wie wir gesehen haben, die uns in der ursprünglichen Fassung erhaltenen Teile des Briefwechsels noch nicht auf dieser Grundlage ruhen.

„Wenn wir erkennen, so verhalten wir uns thätig", heißt es gleich am Anfange, „und unsere Aufmerksamkeit ist auf einen

Gegenstand, auf ein Verhältnis zwischen Vorstellungen und Vorstellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, so verhalten wir uns leidend, und unsere Aufmerksamkeit (wenn man es anders so nennen kann, was ganz und gar keine Handlung des Geistes ist*) ist bloß auf unsern Zustand gerichtet, insoferne derselbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird.“ Hier haben wir dieselbe scharfe Scheidung zwischen Empfinden und Erkennen, zwischen der Thätigkeit des Geistes im sinnlichen und im vernünftigen Zustande, wie in den Ästhetischen Briefen. Vor allem aber ist die Betonung des Umstandes beachtenswert, daß es sich bei letzterer nur um die Feststellung eines Verhältnisses zwischen Vorstellungen und Vorstellungen handelt. Die Einsicht in diese Thatsache gerade ist es, auf welche auch im 19. der Ästhetischen Briefe besonderer Wert gelegt und durch welche die Möglichkeit eröffnet wird, zwischen der Wahrnehmung des Schönen und dem reinen Denkprozeß zu scheiden. Zum Erkennen gehört auch nach dem uns beschäftigenden Aufsatze die Fertigkeit, von dem, was der Geist thut, die Sinne auszuschließen, geradeso wie nach dem 19. der Ästhetischen Briefe der Gedanke nur dadurch zu Stande kommt, daß sich das absolute Vermögen in uns der Sinnlichkeit entgegensetzt. Nicht weniger entspricht die weitere Charakteristik der Thätigkeit der beiden Erkenntniskräfte, der Einbildungskraft und des Verstandes, und ihrer Produkte: der Anschauung, die Schiller in den Ästhetischen Briefen gewöhnlich mit Empfindung bezeichnet, und des Begriffes, den Schiller dort Gedanke nennt, dem Standpunkt der Briefe. „Die Einbildungskraft strebt ihrer Natur gemäß immer nach Anschauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen, und ist ohne Unterlaß bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen Fall darzustellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem Abstrakten einen Körper zu geben. Sie liebt

---

*) Die Ausgabe der kleineren prosaischen Schriften, 2. Teil (vom Jahre 1800), bietet hier den deutlicheren Ausdruck: „was keine bewußte Handlung des Geistes ist“.

ferner in ihren Zusammensetzungen Freiheit und erkennt dabei kein anderes Gesetz als den Zufall der Raum= und der Zeit=verknüpfung; . . . Gerade umgekehrt beschäftigt sich der Verstand nur mit Teilvorstellungen oder Begriffen, und sein Bestreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anschauung Merkmale zu unterscheiden. Weil er die Dinge nach ihren inneren Verhältnissen verknüpft, die sich nur durch Absonderung entdecken lassen, so kann der Verstand nur insofern, als er vorher trennte, d. h. nur durch Teilvorstellungen, verbinden. Der Verstand beobachtet in seinen Kombinationen strenge Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, und es ist bloß der stetige Zusammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann" (390, 8—27). Man vergleiche noch die Stelle, wo darauf hingewiesen wird, daß das eigentliche Geschäft des Verstandes sei zu fragen, was die Dinge *seien* (403, 18f.), und diejenige, wo er hervorhebt, daß es doch immer zuletzt etwas Sinnliches sei, was unserem Denken zu Grunde liege (393, 21—23).

Wie diese Bemerkungen über die Wahrnehmungsthätigkeit im allgemeinen, so paßt auch, was Schiller in dem Aufsatz Von den notwendigen Grenzen des Schönen über den Genuß des Schönen sagt, vollständig zu seiner in den Ästhetischen Briefen vorgetragenen Theorie. Einmal heißt es (388, 16ff.): „Da wir nun das Schöne bloß empfinden und nicht erkennen, so merken wir dabei auf kein Verhältnis desselben zu andern Objekten, so beziehen wir die Vorstellung desselben nicht auf andere Vorstellungen, sondern auf unser empfindendes Selbst. An dem schönen Gegenstand erfahren wir nichts, aber von demselben erfahren wir eine Veränderung unseres Zustands, davon die Empfindung der Ausdruck ist. Unser Wissen wird also durch Urteile des Geschmacks nicht erweitert, und keine Erkenntnis, selbst nicht einmal von der Schönheit, wird durch die Empfindung der Schönheit erworben", und vorher: „Die Wirkungen des Geschmacks, überhaupt genommen, sind, die sinnlichen und geistigen Kräfte des Menschen in Harmonie zu bringen und in einem innigen Bündnis zu vereinigen."

Wir lassen nunmehr aus der Abhandlung Über naive und sentimentalische Dichtung diejenigen Stellen folgen, welche zeigen, daß Schiller auch hier an den grundlegenden Anschauungen der Ästhetischen Briefe in betreff der Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung festhält.

Zunächst über die Seelenkräfte, welche bei dem Genuß des Schönen in Wirksamkeit sind. „Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwächten Geist muß man dazu mitbringen" (506, 2ff.). Der äußere und innere Sinn, eine lebhafte Empfänglichkeit für die Auffassung der Objekte außer uns und eine starke Reizbarkeit unseres Gefühlsvermögens auf der einen Seite, auf der anderen ein kräftig entwickeltes Denkvermögen sind es also, welche bei der Wahrnehmung des Schönen sich bethätigen müssen, und zwar letzteres, insofern es das Vermögen ist, in dem durch den Sinn Dargebotenen Einheit und Gesetzmäßigkeit zu erfassen. Aber nicht in zeitlich geschiedenem Wirken, sondern in innigem, unlösbarem Verein müssen diese Kräfte erscheinen. „Die Schönheit", hat er unmittelbar vorher gesagt, „ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen; es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich." Über die Möglichkeit einer solchen Vereinigung hat sich indessen Schiller hier nicht geäußert, wohl aber spricht er

Zweitens von einem Zustand des einzelnen Menschen wie ganzer Völker und der Menschheit überhaupt, in welchem dieselbe die Regel ist, und wir begegnen in diesen Auslassungen denselben Ansichten, welche Schiller in den Ästhetischen Briefen über den ästhetischen Zustand vorträgt. „Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbstthätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch mit einander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken sind nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der Notwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen diese

hervor" (451, 11—19). Natürlich ist damit nicht der Zustand des das Schöne empfindenden Menschen in seiner von dem ästhetischen Zustande im allgemeinen sich unterscheidenden Eigentümlichkeit beschrieben, sondern dieser letztere, der Zustand sinnlich-vernünftiger Thätigkeit, welcher die allgemeine Bedingung darstellt, unter welcher jener möglich wird. Aber das war ja gerade das Große an dem Inhalt der Briefe, die Zurückführung der Wahrnehmung des Schönen auf einen Bewußtseinszustand allgemeiner Art, und wir freuen uns, derselben auch hier zu begegnen. Noch eine diesen Zustand charakterisierende Stelle möchte ich anführen, welche auch in der Benutzung wichtiger Kunstausdrücke mit den Briefen übereinstimmt (428, 27ff.): „Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unseres Zustands, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrennlich ist, zu der grenzenlosen Bestimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld hinaufsehen, geraten wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblicke ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmut gemischt, als daß sich diese Quelle desselben verkennen ließe. In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung*), in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt." Der Zustand des naiven Menschen also ist uns eine besondere Form des Erkenntnis- und Willenszustandes, in welchen wir, die kultivierten Menschen, jedesmal erst versetzt sein müssen, wenn wir des Genusses des Schönen fähig sein sollen, aber er ist nicht — und ich meine, es sei mir dieses Mißverständnis der Abhandlung öfters begegnet — der Zustand ästhetischer Wahrnehmung selbst noch auch ein Gegenstand des ästhetischen Genusses, welches letztere Schiller selber ja nachdrücklich genug abwehrt, wenn er sagt: „Daraus erhellet, daß diese

*) Merkwürdig genug ist an der zweiten Stelle das Wort Bestimmung, anders als an der ersten, im Sinne von Bestimmbarkeit gebraucht. Hinsichtlich der beiden Ausdrücke vergl. oben S. 34 und den 21. der Ästhetischen Briefe.

Art des Wohlgefallens an der Natur [d. h. am Naiven] kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen" (426, 15—19).

Letztere Stelle ist übrigens von besonderem Wert, weil wir daraus ersehen, daß der Schriftsteller, abweichend von seiner in den früheren Arbeiten vertretenen Meinung, hier, wie in den Briefen, den Unterschied des ästhetischen von anderen Urteilen gerade darin sieht, daß es ohne Beziehung auf eine andere Vorstellung zu Stande kommt, daß es das reine Ergebnis der Betrachtung ist, welchen Ausdruck er ja auch in den Briefen gebraucht hat, um die besondere Wahrnehmungsform zu bezeichnen, durch welche das Schöne uns zum Bewußtsein kommt.

Es ist eine mühevolle Untersuchung gewesen, zu deren Abschluß wir gelangt sind, wenig geschmeidig auch für die Darstellung, aber notwendig, wenn wir zu einem wirklichen Verständnis der kunstphilosophischen Arbeiten Schillers und vor allem zu der rechten Würdigung der Stellung, welche die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen unter denselben einnehmen, durchdringen wollten. Auch entbehrt sie insofern nicht der Spannung, als wir dabei beobachten, wie der gewaltige Geist mit Schwierigkeiten ringt, deren er nur schrittweise Herr wird, bis er, durch nimmer rastende Selbstprüfung weiter und weiter getrieben, endlich einen Boden findet, auf welchem sein Streben nach Wahrheit zur Ruhe gelangt.

Wir sehen Schiller zunächst in dem Irrtum befangen, daß die Lust am Ästhetischen, das ihm in mehrere scharf getrennte Kategorieen zerfällt, der denkenden Auffassung seiner Zweckmäßigkeit im Zusammenhange der Erscheinungen entspringe.

Dann erhebt er sich zu der Einsicht, zu welcher Kant bereits vorgedrungen war, als er die Lust am Schönen aus der Wahrnehmung einer Zweckmäßigkeit desselben ohne Vorstellung

eines Zweckes herleitete; er isoliert gewissermaßen den schönen Gegenstand im Akte der Wahrnehmung von allem sonstigen objektiven Inhalt des Bewußtseins und nimmt an, daß der das Schöne wahrnehmende Geist von Lust erfüllt werde, wenn seine Vernunft in ihm ein Symbol der Freiheit finde, vermag aber nicht diesen Erkenntnisvorgang hinsichtlich seines Wesens von anderen Akten der Erkenntnis zu trennen und ebensowenig der Lust am Schönen einen eigentümlichen Charakter zu wahren. Wahrnehmung des Schönen und Wahrnehmung des Erhabenen bleiben auch auf dieser Stufe unvereinbar.

Erst in den Ästhetischen Briefen findet er die Lösung der Grundfrage aller Kunstphilosophie, durch welche die Wahrnehmung des Ästhetischen von dem sinnlichen Empfinden und dem abstrakten Denken auf das sauberste geschieden wird. Er erkennt, daß für die Erklärung der Wahrnehmung überhaupt ein Zustand anzunehmen ist, in welchem der Geist als empfindendes und denkendes Vermögen zugleich thätig ist. Durch die Zuweisung der ästhetischen Wahrnehmung zu dieser Stufe der Wahrnehmung überhaupt wird die Erklärung des unmittelbaren Zusammenhanges des Erkenntnisvorganges mit der ihn begleitenden Lust ermöglicht, wird der subjektive Charakter dieser Lust und ihre objektive Allgemeinheit ins rechte Licht gesetzt. Durch sie wird das Zusammen des sinnlichen Stoffes und des idealen Gehaltes in der ästhetischen Wahrnehmung, durch sie werden auch die Klassenunterschiede der ästhetischen Gegenstände verständlich. Durch sie eröffnet sich endlich ein Weg zur Bestimmung der objektiven Merkmale, durch welche das Ästhetische sich scheidet von dem Ästhetisch-Gleichgültigen wie von dem Wirklichen und Wahren.

Schillers Lehre

von der ästhetischen Wahrnehmung,

verglichen mit den Ansichten Kants und Fichtes.

Wir haben in einer Zeit gelebt, und die Nachwelt wird uns als Zeitgenossen zu Nachbarn machen, aber wie wenig haben wir uns vereinigt! So schreibt Schiller über seine wissenschaftlichen Beziehungen zu Fichte, und dabei denkt er besonders an den Unterschied, welcher zwischen ihnen hinsichtlich der Auffassung des Ästhetischen bestehe. Zugleich aber schwebt ihm der Gedanke vor, daß es sehr wohl möglich gewesen wäre, eine solche Einigung zu erzielen, daß der Unterschied also nicht in der Grundauffassung beruhe, sondern nur in dem Ausgangspunkte der Forschung und der Form derselben, deren Incommensurabilität eine Verständigung unmöglich machte. Und hatte er nicht ein Jahr zuvor der neuen Ansicht lobend gedacht, welche Fichte dem Kantischen Systeme gebe, hatte er nicht in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen auf gewisse Auseinandersetzungen der Wissenschaftslehre sich berufen und dieselben als vortrefflich gelobt?

Der Verfasser der Wissenschaftslehre aber behauptete, wie wir schon aus der oben citierten Stelle seines Briefwechsels mit Schiller wissen, daß ihm die philosophischen Schriften seines Freundes eine ermüdende Anstrengung verursachten, daß er alles, was dieselben enthielten, erst übersetzen müsse, ehe er es verstünde, und scheute sich nicht, in dem Aufsatz Über Geist und Buchstab in der Philosophie, den er ursprünglich in den Horen hatte veröffentlichen wollen, in welchen eben die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen erschienen waren, zu bemerken, daß diejenigen, welche die Idee verkündeten, daß der Mensch durch die ästhetische Kultur zur moralischen geführt werde, sich

in einem Zirkel bewegten. Und trotzdem erkannte er Schillers philosophische Gründlichkeit an und verehrte seinen Tiefsinn und beobachtete ihn auch in den Zeiten, wo der persönliche Verkehr beider unterbrochen war, mit bewundernder Neigung.

Ein ähnliches Verhältnis, wie es zwischen Fichte und Schiller hinsichtlich der gegenseitigen Beurteilung ihres Geistes und ihrer Leistungen bestand, finden wir zwischen Schiller und Kant und Fichte und Kant. Auf ethischem Gebiete glaubte Schiller nur der freien Auffassung des Moralprincips zum Ausdruck zu verhelfen, welche Kant selbst besessen, aber in einer scholastischen Form den blöden Augen seiner Anhänger allzusehr verborgen habe. Auf dem ästhetischen war er sich bewußt, die Untersuchung auf einem Boden zu führen, von welchem Kant sie ausgeschlossen hatte, aber Kantisch sollte auch hier der Ausgangspunkt, Kantisch zum guten Teil auch die Einzelerkenntnisse über das Schöne sein, aus denen er sein System der Ästhetik zusammenzustellen unternahm. Der Meister aber verzichtete lieber auf das Gewicht der einflußreichen Stimme seines geistvollen Schülers, als daß er seine Übereinstimmung mit jener Ausdeutung seiner Lehre und der Weiterführung seiner Forschungen kundgegeben hätte. Im Gegenteil wies er ausdrücklich Schillers Behandlung des sittlichen Problems zurück. Noch schlimmer erging es Fichte, der zu keiner Zeit müde geworden ist zu behaupten, daß er nichts weiter geben wolle als Kants Philosophie in einer von jenes Beweisführung vollständig unabhängigen Darstellung. Er mußte sich gefallen lassen, aufs gründlichste belehrt zu werden, daß die Wissenschaftslehre mit der Kritik der reinen Vernunft nichts gemein habe.

So wäre es wunderbar, wenn nicht unsere zu unparteiischer Vergleichung neigende Zeit, die ihrer sonst wahrhaftig nicht zu schätzenden Principienlosigkeit die Freiheit eines durch keine herzliche Neigung beirrten Urteiles verdankt, das Gemeinsame im Denken dieser Männer klarer erfaßte und schärfer betonte, als es das dem schöpferischen Geiste eigentümliche Selbstbewußtsein der unabhängigen Forschung zuließ. Daß aber für diesen Zweck die Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung noch nicht zur

Genüge ausgebeutet worden ist, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. Dieselbe wird aber auch zeigen, daß Schiller mit vollem Recht das Verdienst beanspruchen konnte, auf diesem Gebiete die Schwierigkeit gehoben zu haben, welche von seinen Mitforschern nicht erledigt worden war. Unserer Darstellung aber legen wir die Einteilung zu Grunde, nach welcher wir im ersten Teile der Schrift verfahren sind, indem wir zunächst Kants und Fichtes Behandlung der Wahrnehmung im allgemeinen mit der Schillers vergleichen und dann ihre Erörterung der ästhetischen Wahrnehmung gegenüberstellen.

Schillers Erklärung der Wahrnehmung, verglichen mit den Ansichten Kants und Fichtes.

Die Lehre von der Empfindung.

Bei der Darstellung der Lehre Schillers von der Wahrnehmung haben wir gesehen, daß derselbe ausgeht von der Empfindung, so zwar, daß er die Entstehung derselben nicht weiter zu erklären sucht, sondern, von der diesen Namen tragenden Bewußtseinserscheinung beginnend, diejenigen Gebilde bestimmt, die sich in unserem Bewußtsein an jene anschließen. Er folgt in diesem Punkte durchaus Kant, der in der Kritik der reinen Vernunft wohl die Entstehung der zusammengesetzten Empfindung aus der Einzelempfindung erklärt, aber die Einzelempfindung nicht weiter abzuleiten sucht.

Die zusammengesetzte Empfindung, d. h. eine Empfindung, welche nicht auf einmal, sondern nur in einzelnen Teilen vom Sinne aufgefaßt werden kann, kommt nach Kant zu Stande, indem das Gemüt einen Teil derselben nach dem anderen in sein Bewußtsein aufnimmt (Apprehension), die vorheraufgenommenen zum Zwecke der Zusammenfassung mit den folgenden sich wieder vergegenwärtigt (Reproduktion), und dann das Ganze in einem Bewußtsein, welches Kant als empirische Apperception*) be-

*) Daß der Begriff der Apperception bei Kant ein ganz anderer ist als bei Herbart, durch den er populär geworden ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Bei der Verschiedenartigkeit seiner Anwendung (vergl.

zeichnet, zusammenfaßt. Nur dadurch, daß das Gemüt sich der Thätigkeit beim Bewußtwerden der einzelnen Empfindungen als seiner Thätigkeit bewußt wird, nur indem es überzeugt ist, daß, was vorher von ihm empfunden wurde, dasselbe ist, was es, reproduciert, mit anderen Bestandteilen seines Bewußtseins zusammen empfindet, wird dem Gemüt die Einheit eines Empfindungsganzen verbürgt: die Einheit des Bewußtseins ist Voraussetzung für die Einheit der Gesamtempfindung.

Über die Entstehung der Einzelempfindung, die aber schon ein Mannigfaltiges enthält, sagt Kant nur Folgendes. Das im Gemüte beim Empfinden Gegenständliche heißt *Erscheinung*. Empfinden wir dasselbe lediglich als einen besonderen Zustand unseres Bewußtseins, so ist die Erscheinung als *Empfindung* zu bezeichnen; verbinden wir mit der Erscheinung zugleich das Bewußtsein, daß sie etwas außer uns Befindliches ist, so heißt sie *Anschauung*. Dadurch aber, daß in unserem Gemüte ein gewisser Zustand eintritt, ist die Auffassung desselben noch nicht erklärt. Zu diesem Behufe müssen wir uns des Zustandes erst bewußt werden. Es bedarf der *Wahrnehmung* der Erscheinung. „Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt, (ohne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein, würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können, und also für uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnisse existiert, überall nichts sein)." (Kr. d. r. V. S. 130.) Also auch zur einfachsten Empfindung gehört eine Thätigkeit der Seele, welche in ihrem Ergebnis als Bestimmung des Bewußtseins zu bezeichnen ist, und eine solche, welche als diese Bestimmung auffassend sich darstellt. Wie dieses Auffassen aber vor sich geht, darüber äußert Kant sich nicht. Auch die Bestimmung erklärt er nur insofern, als er dieselbe als einen

Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie II, S. 236 Anm.) sollte der Ausdruck aus der Kunstsprache der Psychologie ausgemerzt werden.

durch die Einwirkung eines außer uns befindlichen Dinges in uns zu Stande gekommenen Stoff bezeichnet (Kr. d. r. V. S. 322). Dieser Ausdruck ist leicht falsch zu deuten, da wir unter Stoff gewöhnlich etwas Daseiendes verstehen, welches uns durch das Bewußtsein nur in einer gewissen Gestalt zugänglich wird und welches auch vorhanden wäre, wenn wir uns seiner gar nicht bewußt würden. Dem gegenüber entsteht das, was Kant als Stoff bezeichnet, erst durch eine Affektion des Trägers unseres Bewußtseins; es ist die Fülle der Bestimmungen unseres Bewußtseins. Nach seiner vollständig klaren Auseinandersetzung wissen wir vom Objekt, dem Gegenstand des äußeren Sinnes, nichts; es wird uns nicht selbst in der Sinneswahrnehmung gegeben, sondern nur das, was unter der Berührung mit demselben in unserem Gemüte ursprünglich vorhanden ist. Daß zu diesem Stoff ein Objekt vorhanden ist, denken wir, wenn wir in den Inhalt unseres Bewußtseins Zusammenhang bringen wollen: unser Geist mit seinen Bestimmungen genügt uns dann nicht; wir fordern mit Notwendigkeit etwas, was zu unserem Geiste hinzu vorhanden ist; das ist eben die Welt außer uns, über deren Wesen aber sich gar nichts ausmachen läßt. Dem gemäß bewegen sich auch alle Ausdrücke, welche die Einwirkung des Objekts auf unser Gemüt zum Behufe der Entstehung der ursprünglichsten Wahrnehmung bezeichnen sollen, in Bildern, welche wir entnehmen von gewissen Erscheinungen unseres Bewußtseins, während die Gegenstände der Außenwelt hinsichtlich ihrer Beschaffenheit und ihrer Beziehung zu unserem Ich außerhalb unseres Bewußtseins liegen.

Ebenso liegt nach Kant außerhalb unseres Bewußtseins das Wesen des Subjekts, des Gegenstandes des inneren Sinnes. Auch von ihm erscheint in unserem Bewußtsein nur ein Reflex: was diesem zu Grunde liegt, wissen wir nicht, also auch nicht, ob dieser Gegenstand unserer Person etwas von der Außenwelt Verschiedenes ist. Ich und Außenwelt sind dadurch in unserem Bewußtsein vereint, daß sie Erscheinungen desselben sind. Das ist die höchste Einheit, zu welcher wir uns denkend erheben

können; eine Einheit der Gegenstände, welche wir zu diesen Erscheinungen hinzudenken, zu finden, ist unmöglich. (Kr. d. r. V. S. 320: „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, außer mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.")

Wenn wir nun zusehen, wie sich Fichte zu diesen Gedanken Kants stellt, so ist zunächst mannigfachen Mißverständnissen gegenüber zu betonen, daß er, wie Kant, zur Erklärung des ursprünglichsten Wahrnehmungsvorganges neben dem Ich, dem Subjekt, eine Außenwelt, eine Fülle von Objekten annimmt, deren Berührung mit dem Ich schließlich zur Wahrnehmung führt. „Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird" (I, 279f.). „Sein [des Menschen] Geist ist eine Maschine, wie sein Körper; nur eine Maschine anderer Art, eine vorstellende Maschine, bestimmt durch Einwirkung von außen und durch seine notwendigen Naturgesetze von innen" (VIII, 346). Weiter pflichtet Fichte Kant durchaus darin bei, daß man darauf zu verzichten habe, die Gegenstände, welche in unserem Bewußtsein die Erscheinungen des Ich und der Außenwelt verursachen, zu bestimmen. Und so wollte er selbst es auch nicht. Er griff aber zunächst die Frage auf, wie sich denn nun die in der Empfindung gegebene Bewußtseinserscheinung als Zustand unseres

Ich, des Trägers des Bewußtseins, verhalte zu der Erscheinung dieses Ich als Trägers dieses Bewußtseins. Wie ist es möglich, daß das Bewußtseiende zugleich Bewußtseinszustand wird? Infolge des Einflusses von außen befindet sich das Gemüt in einer bestimmten Thätigkeit oder Verfassung (der Ausdruck ist zu wählen, je nachdem es sich um die Entwickelung des Stoffes oder um den vorhandenen Stoff handelt). Übrigens wird es sich niemals bewußt, daß diese Thätigkeit die seinige ist, weil es sich eines Etwas nur bewußt werden kann, wenn es aufgehört hat, thätig zu sein. Der die Einwirkung von außen aufnehmenden Thätigkeit steht also gegenüber die Bewußtseinsthätigkeit. Jene ist nur ein Akt des Lebens, wie er z. B. der Pflanze eigentümlich ist in allen ihren Daseinsphasen; zum Bewußtseinsakt wird er erst dadurch, daß zu der Thätigkeit, welche die Einwirkung aufnimmt, ein Auffassen derselben kommt, ein Sichzuschreiben der Thätigkeit. So weit bewegt sich Fichte offenbar ganz in den oben dargelegten Ansichten Kants über die Wahrnehmung. Nun aber fragt er: Wie ist es möglich, daß das Gemüt zweier so entgegengesetzter Thätigkeiten fähig ist?

Zur Erklärung dieses Problems nimmt Fichte in dem endlichen Ich ein Streben nach unendlichem Sein (Bestimmtsein) an, zugleich aber auch das Streben, sein Bestimmtsein sich vorzustellen. Beide Strebungen sind nur verschiedene Seiten des einen Triebes zur Thätigkeit, welcher dem Gemüt eigentümlich ist. Indem jenes an erster Stelle genannte Streben das Gemüt treibt, über seinen Zustand hinauszugehen, wird das Gemüt durch eine außer ihm mächtige Kraft, wie wir gesehen haben, begrenzt, kommt aber dadurch gerade in die Lage, die neue Erweiterung seines Zustandes zu fühlen, sich gegenständlich zu machen. So wird sein Trieb befriedigt, soweit er überhaupt befriedigt werden kann, und weil die Erweiterung seines Zustandes diesem Triebe genügt, so findet sie den Beifall des Gemütes; dasselbe wendet sich ihr zu, während ihm der vorhergehende Zustand, über den hinauszugehen es sich getrieben fühlte und der ihm durch ein reproducierendes

Gefühl noch vorschwebt, schal, gleichgültig wird und daher seiner Aufmerksamkeit entschwindet. Die Annahme, daß das mit endlicher Auffassungskraft ausgestattete Gemüt einen Trieb nach unendlicher Thätigkeit hat, erklärt also: 1. den Übergang des Gemütes in einen anderen Zustand — ohne diesen Trieb würden wir bei dem Bewußtseinsinhalt verharren, welcher von Anfang an in uns vorhanden wäre —; 2. die Auffassung des neuen Zustandes — denn der Trieb nach Thätigkeit ist zugleich ein Trieb nach Vorstellung —; 3. das Schwinden des vorhergehenden Zustandes aus unserem unmittelbaren Bewußtsein — derselbe hat für unser Gemüt einen geringeren Wert, weil er zu dem Triebe nach unendlichem Sein in einem gewissen Widerstreit steht, insofern sich das Gemüt in seinem früheren Zustande bereits seiner Beschränktheit bewußt geworden ist, während der neue Zustand nach dieser Seite noch nicht erkannt ist.

Wir haben es aber bei dem Problem der Wahrnehmung, das Wort im Kantischen Sinne genommen, nicht bloß mit den Fragen zu thun, wie vor dem Gemüt ein neuer Bewußtseinsbestandteil auftaucht und dem Bestandteile gegenüber, der vorher in unserem unmittelbaren Bewußtsein vorhanden war, eine besondere Beachtung findet. Daher sucht Fichte nun weiter zu erklären, was Kant ebenfalls unberücksichtigt gelassen hatte, wie mit jedem neuen Bewußtseinsbestandteile ein dunkles Bewußtsein alles anderen, das vorher aufgenommen wurde, verknüpft sein könne. In der That unterscheidet sich in unserem Bewußtsein jedes neu eintretende Stück von allem bisher in demselben Vorhandengewesenen, und wäre es bloß nach der Zeit seines Eintrittes in dasselbe. Zu jeder neuen Bewußtseinserscheinung gehört also auch die Entgegensetzung derselben zu unserem gesamten früheren Bewußtseinsinhalt. Dieser ist das subjektive Complement jeder neuen Wahrnehmung. Indem ich irgend einen Empfindungsinhalt mir gegenständlich mache, in mein Bewußtsein erhebe, schließe ich ihn von allem anderen aus, und zwar so, daß ich in einer dunklen Empfindung dieses andere mitempfinde.

Hat in dieser Weise das Gemüt dem neuen Bewußtseins-

bestandteil sozusagen einen Wert beigelegt, so vollzieht sich als dritter Akt die Loslösung desselben als eines Bewußtgewordenen von dem Ich als dem Bewußtseienden. Zu dem Bewußtsein der Erscheinung gesellt sich das Bewußtsein, daß sie etwas außer mir Befindliches ist. Auch auf diese Frage war Kant nicht eingegangen. Fichte löst sie folgendermaßen: Mit dem neuen Bewußtseinsbestandteil ist, sobald das Gemüt sich desselben bemächtigt hat, ein Zwang verbunden. Derselbe ist bedingt durch das unendliche Streben des Ich. Zwar wird dies Streben zunächst befriedigt, insofern das Bewußtsein auf etwas Neues ausgedehnt wird, aber dieser Akt ist gleichsam nur eine Abschlagszahlung für den Trieb, welcher eine unendliche Forderung dem thätigen Gemüte auferlegt. Dieser Zwang ist es, welcher das Gemüt veranlaßt, den neuen Bewußtseinsbestandteil als nicht zu ihm selber gehörig zu denken, sondern als etwas, was außer ihm ist. Um es mit Fichtes eigenen Worten auszudrücken (I, 368): „Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. Ich beziehe also beides auf einander und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges." In diesem Urteil wird der Grund des Zwanges aus dem Ich, in dem doch alles Bewußte ist, in einen besonderen Zustand des Ich gelegt, von welchem ich mir nicht bewußt werde, daß er auch ein Ich ist. Fichte bezeichnet dieses Urteilen als das ursprüngliche Denken (I, 490: „Es [das empirische Ich] erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloß Subjektive des Gefühls durch Denken überträgt, als auf seinen Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Objekt macht").

Endlich hat Fichte noch die Idealität des Raumes und der Zeit zu erklären und auch in diesem Punkte Kant zu ergänzen gesucht, eine Auseinandersetzung, auf welche wir hier nicht weiter einzugehen brauchen.

Fichte hat nun natürlicher Weise die Bewußtseinsvorgänge, welche er, um die Wahrnehmung im Kantischen Sinne näher zu

bestimmen, aufstellt, durch besondere Bezeichnungen von einander geschieden. Auch er nennt das Endergebnis derselben, den zum Bewußtsein gekommenen und in Raum oder Zeit eingeordneten Sinneseindruck, wie Kant, Anschauung.*) Da er aber als derselben vorausgehend noch zwei Vorgänge annimmt, die Aufnahme des neuen Eindruckes und die Entgegensetzung desselben zu dem übrigen Bewußtseinsinhalt, so nennt er jene Gefühl — es ist dies die Anschauung, soweit sie im Bewußtsein vorhanden, aber noch ganz isoliert ist —, und diese Empfindung — es ist dies das Gefühl, soweit es als von allem übrigen Bewußtseinsinhalt unterschieden aufgefaßt ist —, so daß das Wort Empfindung bei ihm einen engeren Sinn hat als bei Kant, und natürlich erst recht einen engeren als bei Schiller. Denn Schiller schließt alle drei Vorgänge, wie wir gesehen haben, in seiner Bezeichnung Empfindung ein.

Wenn im Vorhergehenden der die Erklärung der Anschauung bezweckende Teil der Wissenschaftslehre richtig wiedergegeben wurde, so wird man sich nicht mehr wundern, wenn Fichte immer wieder behauptet, daß er in derselben nur das Kantische System in einer durchaus unabhängigen Darstellung vor allem in den Teilen gebe, welche von Kant nicht eingehender bearbeitet worden seien, daß die Wissenschaftslehre da endige, wo die Kritik der reinen Vernunft ihren Anfang nehme. Damit aber eröffnet sich auch für die Untersuchung des Verhältnisses Schillers zu den beiden Philosophen in der Lehre von der Empfindung, welche,

*) Wenn Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung (Berlin 1879), S. 46 sagt: „Als wesentlichsten Fortschritt der neueren Zeit glaube ich die Auflösung des Begriffs der Anschauung in die elementaren Vorgänge des Denkens betrachten zu müssen, die bei Kant noch fehlt", so berücksichtigt er, wie mir scheint, die im Vorstehenden wiedergegebenen Bemühungen Fichtes um die Erklärung der Anschauung nicht. Wenn er aber andererseits unter den Begriff der Anschauung auch ein Wahrnehmungsurteil, wie z. B. daß ein Tisch von Nußbaumholz gefertigt ist, zieht, so werden wir unten zeigen, daß Kant, der eine solche Wahrnehmung als Erfahrung bezeichnet, für das Zustandekommen derselben einen sogar ziemlich weitläufigen Denkproceß annimmt.

wie oben schon bemerkt wurde, der Anschauung bei Kant und Fichte entspricht und auch von ihm selber oft genug so genannt wird, eine günstige Aussicht.

Mit Kant und Fichte hält Schiller das Dasein einer Wesenheit außer uns zur Erklärung unserer Empfindungen und der aus denselben sich entwickelnden Wahrnehmungsgebilde für notwendig. Ebenso sieht er wie diese die Empfindungen durchaus nur als Bestimmungen unseres Gemütes, nicht als Substanzen innerhalb unseres Bewußtseins an. Wenn er aber weiter lehrt, daß die Art der Anregung des Gemütes durch den Gegenstand und die Vorgänge, die derselben in unserem Gemüte folgten, bis die Empfindung zu Stande gekommen, sich unserer Erkenntnis entzögen, weil sie sich nicht beobachten ließen, so scheint er in diesem Punkte wohl mit Kant übereinzustimmen, aber von Fichte abzuweichen. Allein Fichte selbst wäre der letzte gewesen zu leugnen, daß wir es in seiner Theorie mit einer reinen Spekulation zu thun haben. Hat er doch in einem Briefe an Schiller gesagt, daß ein Unterschied zwischen philosophischer Erkenntnis und dem durch andere Wissenschaften Erforschten dadurch gegeben sei, daß jene sich nicht mit der gleichen Sicherheit demonstrieren lasse als das innerhalb der Erfahrung sich bewegende Wissen. Schiller aber will innerhalb der Erfahrung stehen bleiben und nur, wo diese unvermittelte Thatsachen aufweist, eine Verbindung durch das Denken herstellen. So scheint er auch durchaus folgerichtig zu verfahren, wenn er bei der Empfindung den Aufnahmeakt und den Bewußtseinsakt nicht von einander scheidet, wie das Kant und Fichte thun, weil sich jener durchaus der Beobachtung entzieht und nur denkend erschlossen werden kann.

Die Aufmerksamkeit auf den Umstand, daß Schiller durchaus nur die Erscheinungen unserer Erfahrung in denkrichtige Verbindung bringen will, wird uns auch davor bewahren, seine Lehre von den Trieben mit der Fichtes, wie sie in der Grundlage der Wissenschaftslehre und der Fortsetzung dieser Schrift entwickelt ist, zusammenzuwerfen, obschon es wohl möglich ist,

daß er in der Aufstellung derselben durch die Wissenschaftslehre die entscheidende Anregung erhalten hat. In der Wissenschaftslehre werden die Triebe nur angenommen, um das Auffassen des Stoffes, das Gefühl, zu erklären, welches dann weiter zur Empfindung und Anschauung wird. Bei Schiller hingegen haben der ästhetische Trieb und der Formtrieb mit der Bildung der Empfindung, des ersten Wahrnehmungsgebildes, nichts zu thun; aus ihrer Anregung erklärt sich die Bildung des Scheins und des Begriffes und weiterhin der Idee. In der Empfindung die Idee wahrzunehmen oder sie durch Entgegensetzung zu gewinnen, ist das letzte Ziel des ästhetischen und das des Formtriebes. Der Stofftrieb allein hat es mit der Bildung neuer Empfindungen zu thun, und auch er tritt erst auf, nachdem das Gemüt bereits Stoff aufgefaßt hat; dann entwickelt er sich lebhafter und lebhafter, und wenn man auch diesen Trieb mit den Fichteschen Trieben nach Bestimmtsein und Vorstellen vereinigen kann, die ja an Stelle des ursprünglichen Triebes zur Thätigkeit im empirischen Ich vorhanden sind, so scheinen doch immerhin die Gegenstücke zu Spieltrieb und Formtrieb bei Fichte zu fehlen, weil sich diese erst nach dem Empfinden, bei der Weiterbildung der Empfindung zum Gedanken regen. Bei Schiller entstehen also die Triebe mit der Erfahrung, bei Fichte erklären sie die Grundlage der Erfahrung. Nichtsdestoweniger ist mir nicht zweifelhaft, daß dieser Unterschied der beiden Denker kein dieselben principiell trennender ist; für eine rein descriptive Psychologie, welche nur die Erfahrung bucht, ist derselbe ohnedies bedeutungslos. Von der größten Wichtigkeit aber ist es, daß beide dem selbstthätigen Ich, als welches doch das vorstellende Ich selbst bei der Empfindung von Fichte hingestellt wird, während Schiller nur dem die Empfindung zum Gedanken erhebenden Ich diese Selbstthätigkeit zuschreibt, eine unwillkürliche Bewegung — denn als solche ist doch der Trieb aufzufassen — beilegen, was Kant nicht thut. Denn in dieser Annahme wurzelt die Überwindung des Rigorismus Kants auf ethischem Gebiete und die Möglichkeit, die ästhetische Wahrnehmung und deren objektiven Inhalt zu bestimmen.

Für denjenigen, welcher gelernt hat, die Sache ins Auge zu fassen und nicht durch das Wort sich irreleiten zu lassen, wird es wenig bedeuten, wenn er sieht, daß die Bezeichnung der Seelenvermögen bei Schiller und Kant auf der einen Seite und Fichte auf der andern die größten Unterschiede aufweist. Welches der eigentliche Wert dieser Bezeichnungen in Schillers Theorie ist, haben wir ja schon oben S. 37 bemerkt.*) Indem Schiller die Seele, wenn sie sich einer Empfindung bewußt wird, als Einbildungskraft wirken läßt, stimmt er mit Kant zusammen. Fichte hingegen führt die Bewußtseinserscheinung der Empfindung auf eine Anzahl Akte zurück, welche nach seiner Ansicht nur zu Stande kommen können, wenn die Seele auch schon als Verstand und Vernunft thätig ist. Auf diese Sache hier näher einzugehen, liegt kein Grund vor. Nur wird jeder darauf besonders achten müssen, welcher von dem Studium Kants und Schillers sich zu dem der Wissenschaftslehre wendet, wenn er sich vor der schwersten Verwirrung hüten will.

In diesem Zusammenhange möge auch des Irrtums gedacht werden, dessen sich diejenigen schuldig gemacht haben, welche in dem Begriffe der Person oder des Ich, wie ihn Schiller im 11. der Ästhetischen Briefe aufgestellt hat, eine Anlehnung an Fichte haben erkennen wollen. Diese Person, das unveränderliche Subjekt unseres Empfindens, Denkens und Wollens, ist zweifellos nichts anderes als das Ich, dessen Bewußtsein auch Kant als die unumgängliche Begleiterscheinung jedes Wahrnehmungsaktes, also auch der Empfindung bezeichnete. Wie in seiner Stellung zum Ding an sich, so schloß sich Fichte hinsichtlich der Zurückführung des Bewußtseins unseres Selbst auf die erste Stufe der Wahrnehmung an Kant an, gab dem von Kant ausgesprochenen Gedanken nur eine bestimmtere Form und suchte die aus demselben sich ergebenden Folgerungen festzustellen. So

---

*) In entsprechender Weise würde ich die Bedeutung der Seelenvermögen auch in Kants und Fichtes Lehre bestimmen, also einen anderen Weg einschlagen als J. B. Meyer in seinem Buche „Kants Psychologie“.

ist Schiller in diesem Punkte höchstens von der formellen Darstellung abhängig, welche der Kantische Gedanke durch Fichte gefunden hat.

Über das Verhältnis der zusammengesetzten Empfindung zur einfachen, um hiermit diesen Teil unserer Erörterung zu schließen, hat sich Schiller in den Ästhetischen Briefen nicht ausgesprochen. In dem Aufsatz Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände fand sich eine Behandlung derselben, welche ganz und gar mit Kants Lehre von der empirischen Apperception bei der zusammengesetzten Empfindung zusammentrifft. Daß Schiller die betreffende Stelle bei der Aufnahme des Aufsatzes in die Werke strich, hat wohl seinen Grund in dem Umstande, daß er es später als eine Unmöglichkeit ansah, den von Kant aufgestellten Unterschied zwischen der Einzelempfindung, die ja auch stets schon ein Mannigfaltiges sein sollte, und der zusammengesetzten Empfindung festzuhalten. Es ist aber auch nicht unmöglich, daß er Bedenken trug, sich zu der Lehre von der empirischen Apperception weiter zu bekennen, nachdem er für die Erklärung des Denkvorganges zu Ansichten sich erhoben hatte, welchen die reine Apperception, wie sie Kant lehrte, nicht genügte (vergl. unten S. 167).

Schillers Lehre von der Entwickelung des Gedankens aus der Empfindung, verglichen mit der Kants und Fichtes.

Die Darstellung dieses Abschnittes würde einer schwer zu vermeidenden Dunkelheit verfallen, wenn nicht gleich von vornherein darauf aufmerksam gemacht würde, daß Kant und Fichte, wie sie für Empfindung das Wort Anschauung gebrauchen, auch für die oberste Stufe der Wahrnehmung eines durch die Sinne aufgenommenen Gegenstandes einen anderen Ausdruck gebrauchen als Schiller. Wir sahen, daß dieser das dem Urteile „Das ist ein Haus“ entsprechende Bewußtseinsgebilde als Gedanke bezeichnet. Kant hat dafür den Ausdruck Erfahrung (Kr. d. r. V.

S. 133), Fichte nennt es Begriff. Demnach habe ich im Folgenden zunächst zu zeigen, wie die in einem Urteil der genannten Art zu Tage tretende Erfahrung nach der Kritik der reinen Vernunft zu Stande kommt.

Über die Entwickelung einer Anschauung zu einer Erfahrung lehrt Kant: Der Stoff, welcher uns in der Anschauung gegeben ist, wird durch das Gemüt bearbeitet. Diese Arbeit vollzieht die produktive Einbildungskraft, indem sie aus der Anschauung ein Bild entwirft. Sie nimmt dabei einzelne Teile derselben nach einander auf (Apprehension) und verbindet jedesmal mit den folgenden die vorher aufgenommenen (durch Reproduktion und Association). Das Ganze vereint dann das Gemüt als Verstand in ein Bewußtsein (Apperception der Synthesis der Einbildungskraft). Wir haben also einen Vorgang, wie beim Zustandekommen der zusammengesetzten Empfindung, nur daß bei dieser die Einbildungskraft vollständig von der Berührung mit dem außerhalb des Gemütes Befindlichen abhängig war, während sie jetzt nach ihrer Wahl das Bild zusammenstellt. Nach ihrer Wahl? Damit sind wir zu dem dunkelsten Punkte der Lehre Kants von der Wahrnehmung gekommen. „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden.' So viel können wir nur sagen: Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruieren" (Kr. d. r. V. S. 145). Hier werden neben dem Bilde noch das Schema und der Begriff unterschieden. Von den Schemata wird gesagt, daß durch dieselben und nach denselben

ein Bild überhaupt erst möglich werde. Das setzt das Vorhandensein des Schemas im Gemüte vor der Erzeugung des Bildes voraus. Sodann wird von den Schemata als Schematen sinnlicher Begriffe geredet. Daher fragen wir zunächst: Was versteht Kant unter Begriff? Der Begriff ist nach S. 118 lediglich das Bewußtsein der Einheit der Synthesis. Indem also das Gemüt seiner Einheit in der Zusammenstellung des Bildes sich bewußt wird, haben wir den Begriff des Gegenstandes. Der Begriff ist weiter nichts als das in seiner Gesamtheit und als Ganzes vorgestellte Bild, und damit stimmt zusammen, daß Kant S. 278 in folgender Weise Anschauung und Begriff charakterisiert: „Diese [die Erkenntnis] ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann.“ Dieses Merkmal nun ist nichts anderes als das Schema, nach welchem das Gemüt bildet und durch welches es des Bildes auch erst sich bewußt wird als eines in sich geschlossenen und bedingten Ganzen. Das Schema schwebt dem Gemüt beim Bilden vor, und nach dem im Schema gegebenen Zusammenhang faßt es das Bild in einem Bewußtsein zusammen. So kann ich mir unter dem Schema eines sinnlichen Begriffes weiter nichts denken als ein Bewußtseinsgebilde, welches nur das enthält, was an einem Gegenstande als notwendig gedacht wird, wenn er überhaupt vorhanden sein soll. Da ein solcher Gegenstand niemals in der Empfindung, sondern nur in unserem Denken vorhanden sein kann, so kann das Schema auch nur ein Produkt unserer reinen Einbildungskraft sein. Es ist darnach klar, daß Kant unter Schema das versteht, was wir gewöhnlich als Begriff bezeichnen, und daß er unter Begriff das zu einem Analogon des Begriffs aus der Anschauung entwickelte und als solches aufgefaßte Bild versteht; denn als Bild ist es zu bezeichnen, solange nicht durch die Apperception der Synthesis der Einbildungskraft diese Auffassung stattgefunden hat. Ist so aus der Anschauung ein begriffenes Bild erzeugt worden, so erübrigt

noch, daß beide, Begriff und Anschauung — denn letztere ist auch in ihrer ursprünglichen Form noch in unserem Bewußtsein —, als zusammengehörig aufgefaßt und dadurch zu einer Erfahrung vereinigt werden. Das geschieht vermöge der reinen Apperception, des alle Akte unseres Gemütes in sich befassenden Bewußtseins, und zwar ebenfalls nach einem Schema, dem Schema eines reinen Verstandesbegriffes, mit welchem Namen Kant die Kategorieen bezeichnet. Ein auf Grund der reinen Apperception zu Stande kommender Akt der Verbindung von Anschauung und Begriff aber heißt Recognition. „Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association (und Reproduktion), die Apperception in dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Recognition“ (S. 127).

Demnach würde sich, um die von Kant angenommenen Vorgänge an dem von uns zum öfteren benutzten Beispiele zu erläutern, aus dem, was uns in der Anschauung von dem oben geschilderten Hause gegeben ist: weiße Wand, zwei Stockwerke, fünf Fenster, eine Thür, ein mit Schiefer gedecktes Dach, also aus dem Empfindungskomplex, der uns durch die Sinne zugeführt und bereits in unser Bewußtsein gehoben ist, ohne daß seine Übereinstimmung mit der uns früher zugeströmten Erfahrung uns bewußt wäre, ein Bewußtseinsgebilde entwickeln, welches aus dieser Anschauung nur das aufweist, was zu dem gemeinhin als Begriff des Hauses Bezeichneten gehört, soweit es in dem sinnlichen Eindruck enthalten ist. Es würde also etwa in diesem Bewußtseinsgebilde nur Wand, Dach, Thür und Fenster uns gegenwärtig sein; die Farbe dieser Teile hingegen, ihre Größe und Gestalt würden in demselben keine besondere Bedeutung haben, in unserem Bewußtsein augenblicklich gar nicht hervortreten. Ferner würde dieses Gebilde unter demselben Kompositionsgesetz als ein Ganzes zusammengefaßt sein, nach welchem uns die Begriffsvorstellung als eine solche erscheint: das Bewußtsein, daß das Dach oben, die Thür unten, die Wand durch-

brochen ist u. s. w., wäre von demselben unzertrennlich. Diese ohne Zusammenhang in unserem Bewußtsein schwebende Vorstellung aber würde dann mit der Anschauung verknüpft werden und so eine Erfahrung entstehen, welche wir in den Worten aussprechen könnten: Der und der Gegenstand — die in unserem Bewußtsein befindliche Anschauung — ist ein Haus — Begriff eines Hauses, gebildet vermittelst des Begriffes des Hauses überhaupt —. Die Verknüpfung aber des Begriffes und der Anschauung vollzöge sich nach der sogenannten Kategorie der Inhärenz, d. h. es würde dabei dasjenige nicht sinnliche Schema vorschweben, durch welches Bewußtseinsgebilde mit einander zu einem neuen Gebilde derartig vereint werden, daß das eine als in dem anderen enthalten aufgefaßt wird. Wir würden des Inhaltes der Anschauung als in dem Begriff des Hauses eingeschlossen uns bewußt werden, während wir z. B. bei der Verbindung des Begriffes des Hauses und des Begriffes des Bauens uns dessen klar werden, daß der erste durch den letzteren ist (Kategorie der Kausalität).

Fichte nimmt, wie Kant, als der Anschauung folgend die Erzeugung eines Bildes an und sieht, wie jener, in der Verbindung dieses Bildes mit der Anschauung den Vorgang, dessen Ergebnis Kant als Erfahrung, Schillers Lehre von der Wahrnehmung als Gedanke bezeichnet, während er selbst sich des Ausdruckes Begriff dafür bedient. Allein seine Theorie weist doch einige nicht unwichtige Unterschiede von der Kants auf.

Zunächst ist es nicht die in unserem Bewußtsein als ein fertiges Gebilde schwebende und uns als ein außer dem Ich Befindliches geltende Anschauung, welche die Grundlage der weiteren Entwickelung abgiebt. Vielmehr nimmt Fichte an, daß das Gemüt bei der Hervorbringung des Bildes den Stoff dem ursprünglichsten Bewußtseinsgebilde entnimmt, welches durch die Berührung des Ich mit dem Gegenstande in uns vorhanden ist, also dem Gefühle, welches von ihm festgehalten wird, auch wenn es seinen Inhalt bereits objektiviert hat. Das Gemüt

hört natürlich, auch wenn es durch einen Denkakt den Gefühlsstoff in den Raum hineingestellt hat, nicht auf, diesen Stoff in sich zu haben, und aus den in diesem Fühlen gegebenen Elementen stellt es ein Bild zusammen, wobei es des Originales, nach welchem es das Bild entwirft, sich nicht bewußt ist, weil es des Bildes sich bewußt wird und es nicht zweier Gebilde zu gleicher Zeit sich bewußt werden kann. Es ist aber diese bewußtseinlose Anschauung, welche der bewußten, objektivierten Anschauung gegenübersteht, trotzdem eine vollständig bestimmte. „Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objekts vollkommen bestimmt“ (I, 375). Fichte nennt sie die Mittelanschauung.

Und weshalb nimmt er sie an? Wenn die objektivierte Anschauung für uns die Bedeutung eines außer uns Befindlichen, von uns unabhängig nach seinen eigenen Gesetzen Existierenden hat, dann können wir nicht ein Gebilde, welches in uns durch freie Selbstthätigkeit der Einbildungskraft erscheint, das Bild, ohne weiteres als dem Gegenstande entsprechend annehmen, wie es doch im Urteile geschieht. Es muß ein Zusammenhang zwischen diesem Dinge und dem Bilde im Gemüte vorhanden sein, und das ist, wie Fichte meint, nur dadurch möglich, daß das Bild und das, was die Züge zu demselben liefert, beide in ihm selber empfunden werden. Nur weil der Gegenstand ursprünglich in uns und durch uns ist, haben wir unmittelbaren Zugang zu ihm und können ihn mit dem Bilde, welches ebenfalls in uns und durch uns ist, identificieren. Freilich erhebt sich nun die Frage: Wie kommt es denn, daß wir trotzdem im Urteile das Bild der objektivierten Anschauung oder dem Ding zuschreiben? Fichte beantwortet dieselbe durch den Hinweis darauf, daß in unserem Bewußtsein nicht die Mittelanschauung, sondern nur die objektivierte Anschauung erscheine; so bezögen wir das Bild auf letztere und es entstünde in uns das Bewußtsein von der Zugehörigkeit des Bildes zu dem Dinge, das als Objekt uns gegenüberstehe, während es sich eigentlich nur um eine Vereinigung zwischen Bild und Gefühl handele — denn es ist kein Sein an den Dingen, was wir beobachten, sondern nur ein

Sein, welches wir dem im Gefühl uns sich darbietenden Bewußtseinsinhalt zuschreiben.

Als zweiten Unterschied zwischen Fichtes und Kants Ansichten über die Entstehung des Begriffes oder der Erfahrung aus der Anschauung bemerken wir, daß Fichte nicht ein bestimmtes Schema annimmt, nach welchem von vornherein das Bild zusammengestellt wird, welches die Meinung in der Kritik der reinen Vernunft ist, sondern das selbstthätige Gemüt tritt nach seiner Darstellung an die Mittelanschauung mit verschiedenen, willkürlich gewählten Schemata heran. Um seine eigenen Worte anzuführen: „. . noch ist in dem Objekte alles verworren und unter einander gemischt, und es ist weiter auch nichts denn ein Objekt.*) Ich reflektiere jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben, z. B. auf seine Figur, Größe, Farbe u. s. f., und setze sie in meinem Bewußtsein. Bei jedem einzelnen Merkmale**) dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Größe, einer Farbe, die sich denen des Objekts nähern, zum Grunde, beobachte genauer und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Größe etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Übergehen von einem unbestimmten Produkte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und ebendemselben Akte wird das, was in meinem Bewußtsein vorkommt, ein Bild und wird gesetzt als ein Bild. Es wird mein Produkt, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muß“ (I, 374f.). In dem von Fichte beschriebenen Falle wäre also das Bild die Vorstellung eines faustgroßen, dunkelgrünen Würfels.

Dieser Unterschied zwischen Kant und Fichte ist erheblich. Bei Kant steht das Gemüt bei der Erzeugung des Bildes sofort

---

*) Daß Fichte sich hier ungenau ausdrückt, indem er auf die Mittelanschauung gar nicht achtet, ist wohl zu entschuldigen.

**) Vergl. die Bestimmung des Begriffs bei Kant, Kr. d. r. V. S. 278.

unter der Herrschaft eines bestimmten Schemas, der Vorstellung des Allgemeinen, von welchem die Erscheinung ein Besonderes ist. Bei Fichte sind es eine Menge von Begriffsbildern, welche dem Gemüte bei der Erzeugung des Bildes vorschweben, und es entscheidet sich dasselbe nur für eines, z. B. für das des Würfels, oder wenn die Vorstellung eine zusammengesetzte ist, für die eines faustgroßen, dunkelgrünen Würfels. Freilich ist, wenn man es genauer betrachtet, auch das Urteil: das ist ein Würfel, schon ein zusammengesetztes; es schließt die Begriffe der Linie, der Fläche, des Körpers und wiederum bestimmter Arten dieser drei Begrenzungen in sich, so daß auch hier schon eine Auswahl unter verschiedenen Schemata stattzufinden hätte. Man könnte aber diese Vorstellung des Würfels, im Unterschiede von der des Dunkelgrünen und der des Faustgroßen, als notwendig und die letzteren als zufällig bezeichnen. Dann vermöchten wir den einschneidenden Unterschied zwischen Fichte und Kant so zu formulieren, daß wir sagten: bei Kant ist von einer Thätigkeit des Bildens, des zu einem Bilde Zusammenstellens schon bei der notwendigen Vorstellung die Rede und daher auch eine Apperception, welche in einem Bewußtsein die einzelnen Züge zusammenfaßt, unumgänglich; bei Fichte hingegen hat diese Apperception einen ganz anderen Sinn, insofern sie sich auf den Akt der Wahl zwischen verschiedenen Schemata bezieht: denn dieser hat offenbar nur dann eine Bedeutung, wenn sich das Gemüt dessen bewußt ist, daß ihm verschiedene Möglichkeiten der Reflexion vorschwebten und daß es sich für eine derselben entschied. Nicht das Bewußtsein, daß es selbst es war, welches die einzelnen Teile zusammenfügte (Kant), sondern das Bewußtsein, daß es selbst es war, welches an die Mittelanschauung das betreffende Schema anlegte, nachdem es die anderen verworfen hatte, erhebt das Bild zu einem allgemeingültigen Begriff. Ferner ist wohl zu beachten, daß uns Fichte durch seine Theorie zugleich eine Erklärung der Schemata sinnlicher Begriffe giebt. Er selbst hat dies als einen Vorzug seiner Lehre hervorgehoben. Der Satz: „In der Wissenschaftslehre entstehen sie [die Schemata]

mit den Objekten zugleich und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst" (I, 387), ist wohl so zu verstehen, daß die vorhandenen Schemata die Bildung immer neuer Zwischenglieder zulassen. Z. B. wenn ich einen Würfel wahrnehme, so brauche ich, um ihn als solchen zu erkennen, vorher nur anders gestaltete Körper gekannt zu haben, in welche ich dann die Form des Würfels einreihe, die nun innerhalb meiner Erkenntnisse für mich einen bestimmten Wert erhält und weiterhin als ein solcher Wert verwendet wird, wenn mir dieselbe Form wieder begegnet. So würde die Entstehung der Schemata in der That sich erklären lassen: wenn das Gemüt auf eine neue Form stößt, prägt es sich dieselbe ein und gewinnt so ein neues Schema. Doch vergl. unten S. 168.

Endlich haben wir zu sehen, was Fichte über die Vereinigung des Bildes mit der objektivierten Anschauung lehrt. Er sieht in derselben lediglich einen Akt der Einbildungskraft, durch welche das Bild — er nennt es auch Merkmal — mit dem Dinge zu einer Vorstellung zusammengezogen werde. Ich führe seine eigenen Worte an, die ein Beispiel geben, durch welches zugleich der ganze Wahrnehmungsvorgang, soweit er in diesem Kapitel berücksichtigt ist, erläutert wird (I, 380): „In dem Urteile: A ist rot, kommt vor zuvörderst A. Dies ist gesetzt; insofern es A sein soll, gilt von ihm der Satz: A = A; es ist als A durch sich selbst vollkommen bestimmt; etwa seiner Figur, seiner Größe, seiner Stelle im Raume nach u. s. f., wie man es sich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken ist, dem Dinge, von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbestimmt sein soll, gar nichts zukommt als das, daß es ein Ding ist, d. h. daß es ist." Damit hat also Fichte weiter nichts gesagt, als daß das Urteil: A ist rot, zunächst voraussetzt, daß uns eine Anschauung im Bewußtsein gegeben ist, ein Bewußtseinsgebilde, welches uns als etwas außer uns erscheint, sonst aber noch nicht bestimmt ist. „Dann kommt im Urteile vor „rot". Dies ist gleichfalls vollkommen bestimmt, d. h. es ist gesetzt als ausschließend alle übrigen Farben,

als nicht gelb, nicht blau u. s. w. . . . Wie ist nun in Rücksicht der roten Farbe A vor dem Urteile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rote zukommen. Erst durch das Urteil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urteilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Copula „ist" ausgedrückt wird, wird das Unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle mögliche Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue u. s. w., durch Übertragung des Prädikates nicht-gelb, nicht-blau u. s. w. = rot abgesprochen. — A ist unbestimmt, so gewiß geurteilt wird. Wäre es schon bestimmt, so würde gar kein Urteil gefällt." Dieser Akt der Verbindung des Bildes mit der Anschauung kommt uns als unsere Handlung niemals zum Bewußtsein, weil das Gemüt sich seines Handelns niemals bewußt wird. Das Gemüt überträgt vielmehr den Begriff des Handelns, das nur in ihm selbst, dem reflektierenden, liegt, auf das Ding und sieht in dem Bilde nur ein Handeln des Dinges. „Ein solches synthetisches Verhältnis heißt das der Wirksamkeit, und das Ding, in dieser synthetischen Vereinigung des Notwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding" (I, 386).

Damit ist auch die Kategorie der Inhärenz oder Wirksamkeit in ihrer Entstehung erklärt, während Kant dieselbe, wie die Kategorieen überhaupt, als reine Denkformen ursprünglich erzeugt werden ließ. Kant sah in der Verbindung von Bild und Ding eine Thätigkeit, bei welcher sich das Gemüt geradeso nach einem Schema, nur nach dem Schema eines reinen Verstandesbegriffes, richtet, wie bei der Erzeugung des Bildes nach dem Schema eines sinnlichen Begriffes. Wie nun Fichte bei seiner Theorie der Entstehung der Bilder zugleich die der Schemata durch die Thätigkeit der Einbildungskraft zu erklären suchte, so faßte er auch die Vereinigung des Bildes mit dem Dinge als ein Anschauen, ein Ineinsschauen, zu welchem das Gemüt dadurch veranlaßt und berechtigt sei, weil es sich bewußt sei, daß das eine wie das andere, das Bild wie die Mittelanschauung, nur durch seine eigene Thätigkeit in Erscheinung tritt.

Das Ergebnis aber des Ineinsschauens, festgehalten im Gemüte als ein Bewußtseinsgebilde, welches dann weiter bearbeitet werden kann, ist der Begriff, denn: „Der Begriff ist überall nichts anderes als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefaßt" (I, 533), eine Definition, welche für das Verständnis der Wissenschaftslehre von der größten Bedeutung ist. Es entstehen also die Begriffe unseres empirischen Bewußtseins nach Fichte lediglich durch die Thätigkeit der anschauenden Kraft des Gemütes, der Einbildungskraft, welche sich äußert, ohne daß das Gemüt sich gewisser Gesetze bewußt ist, nach welchen es verfährt. „Es kann nichts in den Verstand kommen außer durch die Einbildungskraft" (I, 386). Der Verstand aber ist weiter nichts als ein Vermögen, die Produkte der Einbildungskraft aufzubewahren (I, 233: „Es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, und heißt daher mit Recht der Verstand").

Ich habe die letzte Stelle nur citiert und bin auf die Obliegenheiten der Einbildungskraft und des Verstandes nach der Wissenschaftslehre nur deswegen so ausführlich eingegangen, weil sich hier besonders Gelegenheit bietet, die schon beklagte Verschiedenheit zu beobachten, welche in der Behandlung der Kunstausdrücke zwischen den Philosophen unter sich und zwischen ihnen und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch besteht.

Aus unserer Erörterung der Theorieen Kants und Fichtes von der Entwickelung der Anschauung (der Empfindung Schillers) zur Erfahrung (bei Fichte Begriff, bei Schiller Gedanke) geht hervor, daß dieselben sich in der gleichen Richtung bewegen und auch dieselben Zielpunkte haben. Es sind nach Kant folgende Bewußtseinsgebilde, welche dabei in Betracht kommen: die Anschauung (das Ding, wie es in unserem Bewußtsein erscheint, wenn wir es noch in keine Beziehung zu unserer früheren Erfahrung gesetzt haben), das Bild oder der Begriff, je nachdem wir das betreffende Bewußtseinsgebilde als Produkt der Einbildungskraft oder als Apperceptionsgebilde bezeichnen — solange

es nicht Begriff ist, ist es nicht in unserem Bewußtsein —, das Schema, nach dem das Bild entworfen wird, die Kategorie, nach der wir den Begriff mit der Anschauung verknüpfen, und endlich die wirkliche Erfahrung, die Verbindung des Begriffs mit der Anschauung nach der Kategorie. Fichte zeigt, daß nach der Mittelanschauung, welche neben der uns bewußten und objektivierten Anschauung bewußtlos in uns vorhanden ist, durch die Wahl zwischen verschiedenen Schemata, welche der Bewußtseinsvorrat des Gemütes darbietet, ein Bild vom Gemüte fixiert wird, welches denselben Inhalt hat wie der Begriff Kants, und daß dann das Bild mit der Anschauung zum Begriffe nach der Kategorie verbunden wird. Anschauung, Bild, Erfahrung oder Begriff sind es, in deren Inhalt und Verhältnis zu einander beide Denker übereinstimmen. In der Erklärung der Entstehung des Bildes und der Erfahrung (oder des Fichteschen Begriffes) gehen sie auseinander, insofern sie die Einwirkung der schon gemachten Erfahrung auf die neue Erkenntnis in verschiedener Weise darstellen.

Viel bedeutsamer sind die Unterschiede, welche zwischen Kant und Fichte einerseits und Schiller andererseits hinsichtlich der Weiterbildung der Anschauung im Bewußtsein bestehen. Allerdings nimmt auch dieser zwei Phasen derselben an: Schein und Gedanke, dieselben haben aber nicht die gleiche Bedeutung wie Bild (Begriff) und Erfahrung bei Kant und Bild und Begriff bei Fichte. Ich zeige zunächst, daß das Bewußtseinsgebilde des Scheins eine Eigentümlichkeit der Lehre Schillers ist.

Daß der Schein nicht gleich der Mittelanschauung Fichtes ist, bedarf keines Beweises. Die Mittelanschauung ist die nicht objektivierte Anschauung; sie enthält alles, was diese enthält, nicht mehr und nicht weniger, während der Schein ein Bewußtseinsgebilde ist, welches weniger als die Empfindung (die Anschauung bei Fichte) enthält. Die Mittelanschauung ist nur ein Erzeugnis der produktiven Einbildungskraft, wie Fichte die sinnliche Receptivität nennt, und dieselbe wird erst behufs Herstellung

des Bildes von dem frei producierenden Ich bearbeitet. Der Schein hingegen ist das Erzeugnis einer Wirksamkeit des Gemütes, in welcher Sinn und Vernunft vereinigt sind. Ferner ist die Mittelanschauung bewußtlos, während der Schein in unserem Bewußtsein schwebt.

Mehr Berechtigung könnte die Auffassung zu haben scheinen, daß der Schein bei Schiller weiter nichts sei als das Bild bei Kant. Denn wie der Schein sich von der Empfindung dadurch unterscheidet, daß er die unter dem Gesichtspunkte des Begriffs gereinigte Empfindung ist, so werden auch nach Kant bei der Hervorbringung des Bildes aus der Anschauung nur die Züge apprehendiert (und reproduciert), welche sich in dem Schema, nach dem das Bild sich richten soll, finden. Allein das Bild ist ohne die Apperception der Synthesis der Einbildungskraft überhaupt nicht im Bewußtsein; es kommt zum Bewußtsein immer erst als Begriff. Bei Schiller hingegen ist der Schein ein Gebilde, welches in unserem Bewußtsein schwebt, aber freilich in den allermeisten Fällen nur so kurze Zeit, daß es spurlos aus unserem Bewußtsein verschwindet, von der Bewußtseinserscheinung, welche das Ergebnis des sofort daran sich anschließenden Denkaktes ist, verschlungen oder verdeckt wird, und nur bei der Auffassung des schönen Scheins sieht sich in der Regel das Gemüt veranlaßt, dieses Gebilde länger festzuhalten.

Daß aber der Schein auch nicht mit dem Begriff Kants (dem Bilde Fichtes) zu identificieren ist, ergiebt sich ebenso leicht. Der Schein schließt wohl das Bewußtsein ein, daß er nach einer Regel gestaltet sei; es fehlt aber die bestimmte Auffassung derselben. Bei Kant hingegen ist sich das Gemüt bewußt, bei der Erzeugung des Bildes die einzelnen Züge nach einem bestimmten Schema in einem Bewußtsein zu vereinen. Eine solche bewußte, durch ein außerhalb der neuen Erfahrung liegendes Gebilde bestimmte Handlung nimmt Schiller erst bei der Entgegensetzung von Schein und Begriff an. Derselbe Unterschied besteht zwischen dem Schein Schillers und dem Bilde Fichtes. Denn letzteres ist durch eine Wahl des Gemütes zwischen verschiedenen Sche-

maten festgestellt. Indem das Gemüt sich für eines dieser Schemata entscheidet, hat es bereits die Gleichsetzung des Besonderen (welches ihm in der Mittelanschauung gegeben ist) und des Allgemeinen (welches es selber im Schema darbietet) vorgenommen, und der letzte Akt der Wahrnehmung besteht dann nur noch darin, daß das Bild als zu der objektivierten Anschauung zugehörig oder aus ihr hervorgegangen angenommen wird. Bei Schiller hingegen vollzieht sich die Gleichsetzung des Besonderen und des Allgemeinen erst auf dieser letzten Wahrnehmungsstufe. Auch die Erwägung, daß Schiller mit dem Schein das Bewußtsein der Wirklichkeit verbunden sein läßt, hält uns davon ab, denselben mit dem Bilde Fichtes und dem entsprechend mit dem Begriffe Kants zusammenzuwerfen. Denn beide sind lediglich etwas Ideales, nicht in der Empfindung als wirklich gegeben, sondern nur von dem Gemüte nach einer Empfindung gewählt oder zusammengestellt. Das Bild Fichtes (der Begriff Kants) wird erst in einem neuen Akte zu der Anschauung, der unmittelbaren Verwirklichung des Gegenstandes in unserem Bewußtsein, in Beziehung gesetzt. In diesem Akte wird das Gemüt der Übereinstimmung beider inne; daraus geht hervor, daß beide in unserem Bewußtsein geschieden waren. Bei Schiller ist eine solche Scheidung zwischen Empfindung und Schein nur insoweit vorhanden, als der letztere ein in sich abgeschlossenes Bewußtseinsphänomen ist, welches an die Stelle der Empfindung tritt, ohne daß ein Bewußtsein ihrer Verschiedenheit sich zeigte: daß der Gegenstand als Schein etwas anderes sei als vorher in der Empfindung, davon merken wir nichts.

Indem wir eben der von Kant und Fichte angenommenen Beziehung des Begriffes oder Bildes auf die Anschauung gedachten, haben wir bereits den zweiten wichtigen Unterschied berührt, der zwischen Schiller einerseits und Kant und Fichte anderseits auf diesem Gebiete besteht. Schiller weiß nichts von einer Beziehung des im Anschluß an eine Empfindung vermittelst unserer früheren Erfahrung entstehenden Bewußtseinsgebildes auf diese Empfindung, sondern nur von einer Entgegensetzung desselben

mit demjenigen, was ihm in unserer früheren Erfahrung entspricht. Natürlich, weil ihm der Schein ein durchaus Reales ist, das in unserem Bewußtsein nicht von der Empfindung, beziehungsweise dem Gegenstande, losgelöst ist, wie der Begriff Kants und das Bild Fichtes, sondern der Schein ist ihm zugleich der Gegenstand, und in dem eigentlichen Denkakt wird nicht ein nach dem Gegenstande gebildetes Ideale auf den Gegenstand bezogen, sondern der Gegenstand in einer besonderen Ansicht dem rein Idealen, der Vorstellung des Teiles unserer früheren Erfahrung in seinen allgemeinen Zügen, der dem in unserem Bewußtsein unmittelbar Gegenwärtigen entspricht, entgegengesetzt und unter dasselbe einbezogen.

Bei Kant und Fichte ist ferner — und damit kommen wir zu dem wichtigsten Punkte — die Gleichsetzung des Begriffes oder Bildes mit der Anschauung (Mittelanschauung) nur ein Vorgang, in welchem das Gemüt seinen Anteil an der Hervorbringung dieser Bewußtseinsgebilde festsetzt. Ihre Identität beruht bloß darauf, daß das Gemüt sich bewußt wird, daß beide, Begriff und Anschauung, in ihm entstanden sind und daß es den ersteren aus der letzteren in ganz selbstbestimmter Thätigkeit erzeugt hat. Bei Schiller hingegen handelt es sich um die Auffassung der Übereinstimmung des Scheins mit dem Begriff auf Grund ihrer objektiven Beschaffenheit. Diese Identität konnten Kant und Fichte nicht anders als durch die Apperception (bei Fichte das Selbstbewußtsein), durch das Bewußtsein der Identität des bei beiden Wahrnehmungsakten thätigen Ich erklären, weil nach ihrer Lehre Anschauung und Begriff (Bild) zu vereinigen waren, die doch niemals gleich sein können, während bei Schiller der Schein der im unmittelbaren Bewußtsein gegenwärtige Gegenstand in den Zügen ist, in welchen er mit gewissen Gegenständen unserer früheren Erfahrung, die in unserem Gesamtbewußtsein enthalten sind, übereinstimmt.

Eine ganz ähnliche Schwierigkeit, von welcher Schillers Theorie frei ist, zeigt sich hinsichtlich der Entstehung des Begriffes bei Kant und des Bildes bei Fichte. Kant sagt selbst (an

der oben S. 154 angeführten Stelle), daß das Bild dem Schema niemals völlig kongruieren könne. Da nun nach seiner Ansicht der Begriff, die Vorstellung des neuen Erfahrungsgegenstandes, nur durch die Apperception des Bildes zu Stande kommt, so würde dieser Begriff niemals vollständig mit der allgemeinen Vorstellung, dem Schema, zusammenfallen; hiervon haben wir aber bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes durchaus kein Bewußtsein. Vielmehr ist das Gemüt, wenn es z. B. irgend ein Haus wahrnimmt, sich dessen sicher, daß dasselbe durchaus die Züge enthält, welche der allgemeinen Vorstellung von einem Hause eigentümlich sind, sonst würde es den betreffenden Gegenstand nicht mit Hülfe dieser Vorstellung, dieses Schemas sich zum Bewußtsein bringen. Und wie steht es in dieser Hinsicht mit Fichtes Theorie? Dieser läßt die Mittelanschauung bestimmen durch verschiedene Schemata, nach deren prüfender Anlegung das Gemüt sich für das mit der Anschauung übereinstimmende Schema entscheidet, oder aber, wenn es sich um eine Anschauung handelt, für welche noch kein Schema im Gemüte ist, in der neuen Anschauung ein neues Schema gewissermaßen adoptiert. Im ersten Falle aber würde das Gemüt in der Lage sein, niemals auf eine vollständige Übereinstimmung der Mittelanschauung mit irgend einem Schema zu stoßen: man würde also gar nicht einsehen, wie es dazu käme, sich bei der Fixierung des Bildes mit einem nicht völlig entsprechenden Schema zufrieden zu geben. Was aber die Entstehung eines Schemas betrifft, so würde dasselbe nie ein Allgemeines sein, sondern immer ein Besonderes, nämlich dasjenige, welches der Mittelanschauung entspräche, durch welche jenes Schema zuerst in unserem Bewußtsein erschienen wäre.

Nach dieser Darlegung glaube ich behaupten zu können, daß Schillers Lehre von der Wahrnehmung durchaus original ist und daß dabei von einer Beeinflussung durch Kant und Fichte nur insoweit die Rede sein kann, als er durch die Erörterungen, welche dieselben dem gleichen Gegenstande gewidmet haben, viel-

fache Anregung erhalten hat. Er selbst sprach, als er nach monatelanger, schwerer Anspannung die in den Briefen 19—23 gegebene Grundlage seiner Ästhetik aufgefunden hatte, mit einer gewissen Genugthuung von seinem System, und es wäre wunderbar, wenn dieser mit einer großartigen Fähigkeit in fremde Gedanken einzudringen ausgestattete Geist in Unklarheit gewesen wäre über das Verhältnis seiner Untersuchungen zu den beiden Denkern, deren Werke er mit dem größten Eifer durchgearbeitet hatte, oder wenn er, falls er sich gestehen mußte, in jenem Abschnitte seiner Ästhetischen Briefe lediglich Gedanken Kants oder Fichtes, in eine andere Form gekleidet, wiedergegeben zu haben, es trotzdem gewagt hätte, Fichte auf denselben besonders aufmerksam zu machen und ihn zu einer eingehenden Prüfung herauszufordern, wie er dies in seinem Briefe vom 3. und 4. August 1795 that. Nein, diese Theorie der Wahrnehmung entsprang den Anschauungen von der Auffassung des Schönen, die sich ihm beim künstlerischen Konzipieren wie beim ästhetischen Genuß empirisch dargeboten hatten und die sein zu philosophischer Begründung neigender Sinn mit den übrigen seelischen Vorgängen zu verbinden sich gedrungen fühlte, eine Verbindung, welche er bei Kant und Fichte trotz mancher übereinstimmender Gedanken über den Geschmack und die Thätigkeit des Künstlers nicht fand, was der folgende Abschnitt unserer Arbeit zeigen wird.

Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, verglichen mit den Ansichten Kants und Fichtes.

Schiller und Kant.

Daß ein Gegenstand schön ist, nehmen wir, so lehrt Kant, wahr, bevor wir erkennen, was er ist; daher liegt der Akt der ästhetischen Wahrnehmung vor der Bildung des Begriffes. Andererseits geht das Gemüt bei demselben über die erste Stufe der Erkenntnis, über die sinnliche Anschauung, hinaus; denn die Lust des Schönen ist nicht bloß sinnliche Lust, wie die des Angenehmen, welche allein mit dem Anschauen verbunden sein kann. Folglich muß die Auffassung des Schönen als eines solchen verbunden sein mit der Erzeugung des Bildes aus der Anschauung, ohne daß sich jedoch das Gemüt der Einheit desselben im Begriffe bewußt wird.

Leider hat sich Kant in der Kritik der Urteilskraft nicht streng an die Bezeichnungen gebunden, welche er in der Kritik der reinen Vernunft bei der Entwickelung seiner Theorie der Wahrnehmung verwendet. Nichtsdestoweniger ergiebt eine Untersuchung, daß, wie dies ja zu erwarten ist, beide Schriften auch in diesem Punkte die gleichen Grundlagen haben. Daß in der That das Bild, welches Kant in der Kr. d. r. V. durch die Synthesis der Einbildungskraft zusammenstellen läßt, in der Kr. d. U. als dasjenige Gebilde gefaßt wird, mit dessen Entstehung die ästhetische Lust verknüpft ist, zeigt auf das deutlichste

der § 9 der Kr. d. U. (S. 61ff.). Hier folgert Kant aus der allgemeinen Mitteilungsfähigkeit der bei der Wahrnehmung des Schönen empfundenen Lust, daß bei der Auffassung desselben ein Erkenntnisvorgang stattfinden müsse — „Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört" —. Andererseits sei Thatsache die Subjektivität in der Auffassung des Schönen, da dieselbe keinen Begriff des Gegenstandes voraussetze, und so könne der Gemütszustand bei derselben kein anderer als derjenige sein, „der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung [damit ist gemeint eine Anschauung im Sinne der Kr. d. r. V.] auf Erkenntnis überhaupt beziehen. Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung [Synthesis der Einbildungskraft in der Kr. d. r. V.] und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt [Darbietung eines Schemas durch den Verstand nach der Kr. d. r. V.], und dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird [Anschauung in der Kr. d. r. V.], muß sich allgemein mitteilen lassen, weil Erkenntnis als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt." Es kommt also auch nach der Kr. d. U. bei der Auffassung des Schönen zu einer Bearbeitung der Anschauung durch die Einbildungskraft, und diese Thätigkeit derselben ist in Harmonie mit dem Verstande, d. h. sie vollzieht sich nach einem Schema, wie es die

Kr. d. r. V. nennt, einer Bewußtseinserscheinung, wie sie bei der Bildung aller sinnlichen Begriffe uns vorschwebt. Aber während zum Zustandekommen eines Begriffes immer das durch die Einbildungskraft nach dem Schema entworfene Bild auch nach diesem Schema zur Einheit des Bewußtseins zusammengefaßt werden muß, damit die Einzelvorstellungen in einer Gesamtvorstellung begriffen werden, unterbleibt bei der Auffassung des Schönen diese Zusammenfassung, und das Gemüt schränkt sich nicht auf die eine Auffassung des Gegenstandes ein, sondern produciert, indem es immer neue Schemata anlegt, in freiem Spiele wechselnd verschiedene solcher Bilder, die aber nie zu einer bestimmten Erkenntnis führen, sondern bei deren Erzeugung das Gemüt der Übereinstimmung der Einbildungskraft mit den in verschiedenen Schematen ihr gegebenen Mustern, welche in freiem Spiele wechseln, sich bewußt wird. Indem nun weiter das Gemüt des ursächlichen Zusammenhanges dieser Thätigkeit, in welche es versetzt wird, mit der Anschauung, durch welche der Gegenstand allererst in seinem Bewußtsein erschienen ist, sich bewußt wird, beurteilt es den Gegenstand ästhetisch. „Diese bloß subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden" (K. d. U. S. 62). Das sind außerordentlich wichtige Bestimmungen. Wenn das Gemüt also bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes spürt, daß seine Erkenntniskräfte in eine harmonische Thätigkeit versetzt sind, so wird es sich dessen bewußt, daß der Gegenstand die Ursache davon sei, und dieses Bewußtsein erst ist von Lust begleitet, nicht etwa, wie man zunächst vermutet, jene harmonische Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes — denn deren angenehme Empfindung könnte nach dem Eingange des § 9 nur Sinnenlust sein —,

sondern, um es zu wiederholen, das Lusterregende ist die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes für die Thätigkeit unserer Erkenntniskräfte. „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es ein Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält" (Kr. d. U. S. 67). Weil die Anschauung, in der uns ein Gegenstand gegeben ist, Veranlassung zu einer gewissen Thätigkeit unserer Erkenntniskräfte wird, welche zweckmäßig ist, da Erkenntnis der Zweck ist, für welchen jene Kräfte da sind, so ist das Urteil, daß der Gegenstand oder vielmehr seine Anschauung zu derselben führt, ist das Bewußtsein dieser Thatsache von Lust begleitet, oder vielmehr: in diesem Gefühle der Lust haben wir den die Anschauung mit ihrem Effekt in Beziehung setzenden Urteilsakt. Das ästhetische Urteil betrifft „bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zu einander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden" (Kr. d. U. § 11, S. 66).

Ein Punkt dieser Theorie erscheint übrigens in schwankendem Lichte, nämlich die Behandlung des Verhältnisses der beiden Vorstellungskräfte zu einander. Den Stellen der Kr. d. U., wo Kant das einhellige Spiel der beiden Erkenntniskräfte als die eigentliche Veranlassung zu dem ästhetischen Urteil hinstellt, stehen andere gegenüber, wo er das Hauptgewicht auf die Thätigkeit der Einbildungskraft legt, die allerdings in zufälliger Übereinstimmung mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes verfahre. So besonders S. 91, wo der schöne Gegenstand als ein solcher bezeichnet wird, der der freien Einbildungskraft eine Form an die Hand gebe, die eine Zusammensetzung des angeschauten Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetz-

mäßigkeit überhaupt entwerfen würde. So soll auch nach S. 81 das Ideal der Schönheit bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, „eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft“.

Dieses Schwanken hat wohl darin seinen Grund, daß Kant in seiner Erkenntnistheorie die das Bild erzeugende Einbildungskraft nach einem von dem Verstand gelieferten Schema arbeiten läßt und dennoch in der begriffsmäßigen Zusammenfassung den eigentlichen Verstandesakt sieht. So kann er schließlich die Auffassung des Schönen, bei welchem es zu einem solchen Begreifen nicht kommt, als beruhend auf einer Thätigkeit der Einbildungskraft bezeichnen, die zwar gemäß ist einer Forderung des Verstandes, bei der sich aber das Gemüt dieser Gesetzmäßigkeit nicht bewußt wird und daher sich selber frei zu schalten scheint. Andererseits aber wollte er betonen, daß jene Thätigkeit der Einbildungskraft doch nicht eine willkürliche sei, und hob daher an anderen Stellen die selbständige Mitwirkung des Verstandes hervor.

Indem ich nun dazu übergehe, die eben entwickelte Theorie mit Schillers Lehre über denselben Gegenstand zu vergleichen, erinnere ich daran, daß Schiller das hohe Verdienst Kants um eine Begründung der Ästhetik unumwunden anerkannte (in den ursprünglichen Briefen an den Herzog von Augustenburg), aber doch behauptete, daß derselbe die Fundamente zu einer Kunsttheorie nur vorbereitet habe. Kant hatte mit größter Feinheit und echtem Kunstgefühl die Natur des ästhetischen Gefühles im Gegensatz zu den anderen Gefühlen unterschieden. Zweitens hatte er die allgemeine Mitteilbarkeit desselben dadurch zu erklären gesucht, daß er die Auffassung des Schönen an einen der verschiedenen Akte der Erkenntnis anknüpfte, welche das Gemüt vornehmen muß, um eine neue Erfahrung zu machen. Einen Erkenntnisinhalt des Schönen aber festzustellen hatte er als unmöglich von sich gewiesen, weil die Auffassung des Schönen

stets ohne bestimmten Begriff erfolge, es also nicht angehe, aus dem Wahrnehmungsvorgange selbst zu entnehmen, was am Objekte die Lust des Schönen hervorrufe. Während nun Schiller die auf die Natur des ästhetischen Gefühles bezüglichen Untersuchungen Kants sich zu eigen machte, sah er sich hinsichtlich des zweiten Punktes gezwungen, nur an dem Princip festzuhalten, die Lösung des Problems aber in anderer Weise zu unternehmen. Und was brachte ihn dazu? Sein Künstlerbewußtsein, die Überzeugung, die ihm bei allem dichterischen Schaffen sich aufdrängte, daß es ein Notwendiges, ein unter der Herrschaft der Vernunft Stehendes sei, was dem künstlerischen Hervorbringen als Urbild vorschwebe, nach dem das Kunstwerk sich gestalte, und daß für dieses Notwendige ebenso ein Begriff sich finden lassen müsse, wie für das Wahre und Gute. Jenem Grunde Kants gegenüber aber machte Schiller geltend, daß, wenn die Wahrnehmung des Schönen nur im Gefühle der Lust erfolge und von keiner bestimmten Vorstellung von dem Gegenstand begleitet sei, dadurch noch nicht ausgeschlossen sei, die Natur des dieses Lustgefühl verursachenden Gegenstandes festzustellen, weil der prüfende Verstand nachträglich immerhin den schönen Gegenstand mit anderen Objekten unseres Bewußtseins vergleichen könne. Aber freilich war, wenn im Denken die Unterschiede des schönen und des nicht schönen Gegenstandes erörtert wurden, noch immer nicht entschieden, ob wirklich auf diesen Unterschieden die Empfindung des Schönen beruhe: denn diese selbst sagt ja nichts über den objektiven Inhalt der Vorstellung. Unter diesen Umständen versprach nur ein Weg zum Ziele zu führen: wenn es nämlich gelang, die Wahrnehmung des Schönen als das Maximum einer gewissen Stufe der Erkenntnis aufzuweisen, deren Gebilde und wirkende Kräfte bekannt sind, und die Übereinstimmung zwischen dem so zu erschließenden Begriff des Schönen mit den durch empirische Untersuchung gewonnenen Merkmalen schöner Gegenstände festzustellen.

Hatte aber Kant diesen Weg nicht schon eingeschlagen, indem er die Wahrnehmung des Schönen an die Erzeugung des Bildes

knüpfte, welches erst nach dem ästhetischen Urteile durch den appercipierenden Verstand zum Begriff erhoben wird? Da muß man sich darüber klar werden, daß ein jedes der Bilder, welche nach Kant an dem betrachtenden Gemüte in dem freien Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes vorüberziehen, wenn es durch den appercipierenden Verstand im Bewußtsein festgelegt würde, doch nichts anderes wäre als ein Begriff, durch welchen wir eine Erkenntnis des Gegenstandes erhielten; daß also ein Maximum dieser Thätigkeit der beiden Vorstellungskräfte immer auch nur einen Erkenntnisbegriff von dem Gegenstand geben könnte und daß somit jeder Gegenstand, richtiger jede Anschauung, welche Formen zeigt, die irgend einem Erkenntnisbegriff am entsprechendsten wären, ein solches Maximum bei der Erzeugung des Bildes hervorrufen und somit als schön empfunden werden würde, was natürlich nicht der Fall ist: das vollkommenste Kamel wird uns niemals als schön erscheinen. Es war also die vollständige Loslösung der Wahrnehmung des Schönen von dem eigentlichen Denkakt geboten. Kant hat sie versucht, aber keinen zum gewünschten Ziele führenden Weg gefunden. Schiller erreichte die Trennung durch seine Auffindung des Scheins, ohne auf die von Kant richtig vorgenommene Einordnung der ästhetischen Wahrnehmung in den allgemeinen Erkenntnisvorgang verzichten zu müssen. Für das Vorhandensein des Scheins als eines selbständigen Bewußtseinsgebildes liefert gerade die ästhetische Wahrnehmung den besten Beweis in der Lust, die das Maximum der bei der Entstehung des Scheins eines schönen Gegenstandes bethätigten Seelenkräfte begleitet. Nun wirkt bei der Entstehung des Scheins das Gemüt als ein Ganzes, als Einbildungskraft sowohl wie als Denkkraft. Alles, was als Objekt der Einbildungskraft im Bewußtsein ist, läßt sich zusammenfassen unter einem Begriff; ebenso dasjenige, was durch reine Vernunft im Bewußtsein ist. So muß das Objekt des als Totalität wirkenden Gemütes fallen unter einen Begriff, der beide in sich vereinigt, und der Begriff des Schönen wird sein das Maximum dieses zusammengesetzten Begriffes, ein Begriff,

der an jedem Erfahrungsschönen sich wird nachweisen lassen, vorausgesetzt daß dabei die besondere Verfassung des Menschen, wenn er das betreffende Schöne empfindet, in Rechnung gezogen wird.

Damit komme ich zu einem Punkte, der aus Kants Theorie gar nicht aufzuklären war: zu der Frage nach den verschiedenen Erscheinungsformen des Schönen. Wenn das ästhetische Urteil weiter nichts kundthut als die Angemessenheit der Anschauung für die Hervorbringung von Bildern durch unsere in Harmonie mit den Schematen des Verstandes wirkende Einbildungskraft, wie war es dann möglich, daß verschiedene Zeitalter einen durchaus verschiedenen Geschmack zeigten, da doch das Verhältnis des Gegenstandes zu der auf Erkenntnis gerichteten Thätigkeit unserer Seele immer das gleiche bleibt? Der menschliche Körper ist dem plastischen Künstler der Griechen nicht anders nach seiner Gestaltung bekannt gewesen als dem modernen Bildhauer: warum erzeugte jener doch ganz andere Kunstformen desselben als der letztere? Zu welchen Consequenzen aber gerade dieser Unterschied der Theorieen Kants und Schillers führt, zeigt sich besonders in der Lehre vom Erhabenen. Das Erhabene als eine gesonderte Quelle ästhetischen Gefühles zu betrachten hatte Schiller von Kant gelernt. Erst in den Ästhetischen Briefen, als er eine umfassende Idee des Schönen gewonnen hatte, vermochte er beide unter einen Begriff zu befassen, indem er das eine als die schmelzende, das andere als die energische Schönheit bezeichnete.

Die objektiven Merkmale des Schönen im Unterschied von dem Schein im allgemeinen, unter welchen Hauptbegriff es fällt, in den Begriffen der höchsten Freiheit und höchsten Bestimmtheit (höchsten inneren Notwendigkeit und Unendlichkeit) gefunden und eine Erklärung seiner Wahrnehmung gegeben zu haben, welche es ermöglicht, diese Merkmale aus der Auffassung des Schönen mit derselben Notwendigkeit zu erschließen, wie sie sich aus der Beobachtung der Unterschiede der schönen Gegenstände von andern Wahrnehmungsobjekten ergeben, — welche zugleich auch die Zuständigkeit dieser Merkmale für alle Arten des ästhetisch Wirkenden

verbürgt, das sind die großen Verdienste der Ästhetik Schillers, mit welchen er weit über Kants Ergebnisse hinausgelangte.

Wie steht es endlich mit dem Gefühle der Lust, von welchem die ästhetische Wahrnehmung begleitet ist, in den beiden Theorieen? Wir haben gesehen, daß Schiller besonderen Wert darauf legte zu zeigen, daß die Lehre vom Schein auch den engen Zusammenhang zwischen dem ihn producierenden Bewußtseinsakt und der Lust erkläre, weil die im Schein wirkende Einbildungskraft als Träger oder Organ des Gefühls anzunehmen sei. Die Einbildungskraft ist ihm ja das Vermögen des Gemütes, welches Stoff aufnimmt und ihn dem Gemüt gegenständlich macht und zugleich auch das Verhältnis des neuen Stoffes zu unserem Bewußtseinsinhalt in subjektiver Beziehung bestimmt und zu unserem Bewußtsein bringt. Wenn also bei der Bildung des Scheins das Gemüt noch als Einbildungskraft wirkt, so ist mit dem Bewußtsein des durch dieselbe dargebotenen Stoffes unmittelbar auch das Gefühl gegeben, der Bewußtseinsreflex von der Übereinstimmung des neuen Stoffes mit dem Bedürfnis unserer Einbildungskraft. Diese Einbildungskraft ist aber nicht mehr die unter subjektiven Bedingungen wirkende, sondern die unter dem Einflusse der Vernunft oder in Übereinstimmung mit ihr sich bethätigende Kraft des Empfindens, und so kann man auch das aus der Übereinstimmung des Stoffes mit dem Bedürfnis dieser Erscheinungsform seelischer Kraft entspringende Lustgefühl nicht als ein bloß sinnliches auffassen. Dem gegenüber hatte Kant (wie auch Schiller im Anschluß an ihn in den Aufsätzen Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen und Über die tragische Kunst) ein Vergnügen, welches lediglich auf dem Verhältnis zwischen der Thätigkeit eines Seelenvermögens und den Forderungen beruht, welche seine Beschaffenheit an diese Thätigkeit stellt, für eine sinnliche Lust erklärt, und nur die Lust, welche einem Urteil entspringt oder der Bewußtseinsausdruck dieses Urteils ist, sollte eine über die sinnliche hinausgehende Lust sein. Daher entscheidet sich Kant im § 9 der Kr. d. U., wo er die Frage untersucht, ob im Geschmacksurteile das Gefühl

der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes oder diese vor jener vorhergehe, für die Priorität des Urteils: erst muß das Gemüt sich darüber klar werden, daß der Gegenstand (die Anschauung) Ursache des freien Spieles der unter sich einhelligen Vorstellungskräfte ist, und dann erst tritt die Lust ein, oder, wie wir es schon bezeichnet haben, die ästhetische Lust ist nach seiner Auffassung der Bewußtseinsvorgang, in welchem man der Angemessenheit des Gegenstandes zu einer solchen Thätigkeit der Erkenntniskräfte inne wird. Hier liegt offenbar ein tiefgehender Unterschied zwischen den beiden Theorieen vor. Sehen wir aber genauer zu, so erkennen wir, daß derselbe schließlich auf die zwischen dem Bilde Kants und dem Scheine Schillers bestehende Differenz zurückgeht. Denn natürlich mußte Kant, wenn sein Bild eines objektiven Bewußtseinsinhaltes entbehrt, das Gefühl mit der Anschauung des Gegenstandes, aus welcher das Bild hervorgeht, in Verbindung setzen; sonst wäre ja der Bewußtseinszusammenhang zwischen dem Gefühl und dem Gegenstand, durch dessen Berührung mit unserer Seele es entstanden ist, vollständig unterbrochen gewesen, wogegen die Erfahrung spricht, daß wir uns bei der Wahrnehmung des Schönen doch auch bewußt sind, daß das Gefühl der Lust durch den Gegenstand verursacht ist. Bei Schiller hingegen ist der Schein nicht ein von dem Gegenstand Abgelöstes, also bloß Gedachtes, sondern es ist ein Bewußtseinsgebilde, mit welchem zugleich die Vorstellung des Gegenstandes verknüpft ist, und wenn die Wahrnehmung des Scheines eines Gegenstandes unmittelbar in ihrem Entstehen mit dieser Lust verbunden ist, so erstreckt sich dieselbe auch auf den Gegenstand als Ganzes, nicht bloß, um mich so auszudrücken, auf seine Ansicht. Und dieses Bewußtsein haben wir doch offenbar bei der Empfindung des Schönen: der Gegenstand als ein Ganzes gefällt uns.

Aus der Aufstellung des Scheins ergeben sich, wie wir gesehen haben, alle Grundunterschiede der Theorie Schillers von der Kants. Daß Kant unter Schein nur etwas Täuschendes versteht, was aller wahren Erkenntnis entgegengesetzt ist, braucht

nicht gezeigt zu werden: die Kritik der reinen Vernunft spricht sich darüber deutlich genug aus. Wenn nun Schiller den ästhetischen Schein als Vorbedingung aller wahren Erkenntnis nachweist, so ist wohl klar, daß beide unter dem Worte Schein ganz verschiedene Dinge verstehen und Schiller nicht etwa hinsichtlich des Begriffes des Scheins der Erbe Kants ist, der nur durch treue Arbeit das ihm hinterlassene Pfund vermehrte, wie man so oft behauptet hat. Nicht anders verhält es sich mit dem Begriffe des Spiels. Bei Kant bezeichnet dieser Ausdruck die Thätigkeit der Vorstellungskräfte, welche von einem Bilde zum anderen schweben, ohne daß es zu einem begrifflichen Bewußtsein derselben käme. Schiller versteht unter Spiel, wenn er den viel umfassenderen Ausdruck (vergl. oben S. 63f.) nur auf die Erkenntnisthätigkeit des Geistes bezieht, die Thätigkeit der Einbildungskraft, welche bei der Bildung des Scheins, frei und doch gesetzmäßig, ein durchaus bestimmtes Bewußtseinsgebilde in uns hervorruft.

Man hat so viel von dem Unwissenschaftlichen in Schillers Philosophieren gefabelt. Gerade in seinem Verhalten zu der ästhetischen Lehre Kants hat er gezeigt, daß er ein eminent wissenschaftlicher Kopf war, der, was sein Meister erdacht hatte, mit selbstschöpferischer Arbeit weiterführte. Und er konnte dies, weil von vornherein Kants Philosophie seiner Geistesrichtung verwandt war, weil es sich für ihn, als er dieselbe kennen lernte, eigentlich nur um die staunende Erkenntnis der konsequenten Ausgestaltung von Grundgedanken handelte, die längst seine eigene Seele ahnend empfangen hatte.

Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, verglichen mit Fichtes Ansichten.

Als Schiller Fichtes Aufsatz Über Geist und Buchstab in der Philosophie von der Aufnahme in die Horen ausschloß, begründete er dies einmal dadurch, daß derselbe weder seinem

Inhalte noch seiner Form nach völlig befriedige; sodann aber machte er geltend, daß Fichtes auch in Briefen abgefaßte Arbeit einen Stoff behandele, den er selbst erst in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen dargestellt habe; und zwar gelange Fichte zu ganz anderen Ergebnissen wie er, so daß, da nicht die geringste Bezugnahme auf Schillers Untersuchungen stattfinde, eine große Verwirrung bei den Lesern der Horen entstehen müsse, von denen die überwiegende Mehrzahl obendrein an der abstrakten Behandlung solcher Gegenstände keinen Gefallen finde, wie sich dies gerade gelegentlich seiner Briefe geäußert habe.

In der That nimmt einen erheblichen Teil des Fragmentes der Abhandlung Fichtes — dieselbe, schon 1794 verfaßt, ist nie vollendet und das Bruchstück erst drei Jahre nach der Zurückweisung durch Schiller im Philosophischen Journal veröffentlicht worden — eine Erörterung über drei Triebe ein, auf welche Fichte alle vernünftigen Handlungen des menschlichen Geistes zurückführt, ebenso wie in Schillers Lehre drei Triebe sich finden; der eine von ihnen, der ästhetische, erinnert uns schon durch seinen Namen an den Spieltrieb, auf den ja Schiller das ästhetische Wahrnehmen, Handeln und Schaffen zurückführt. Diese Erörterung ist die einzige Stelle, wo sich Fichte über die ästhetische Wahrnehmung äußert. Besonders bedauerlich aber ist der Umstand, daß er die in dieser Schrift über dieselbe vorgebrachten Gedanken nicht in Verbindung gesetzt hat mit dem, was er in der Wissenschaftslehre über die Wahrnehmung im allgemeinen gelehrt hatte. So sehen wir gleich, wie die drei Triebe, die er in Über Geist und Buchstab in der Philosophie aufstellt, nicht mit den Trieben zusammenfallen, die er in seiner Hauptschrift zur Erklärung des Gefühls unterschieden hatte. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß eine Vereinigung beider Aufstellungen unmöglich gewesen wäre. Wie dieselbe zu bewerkstelligen war, haben wir hier nicht zu untersuchen, sondern wir haben nach einer Darlegung der Lehre Fichtes von den Trieben, wie er sie in jenem Aufsatz — derselbe findet sich im 8. Bande der Sämtlichen Werke — vor-

trägt, nur zu zeigen, wie sich diese Lehre zu der Schillers verhält. Wenn aus zeitlichen Gründen die Annahme einer Abhängigkeit Schillers von Fichte von vornherein abzuweisen ist, insoweit dieselbe nicht durch eine Einwirkung der Wissenschaftslehre auf die Lehre von der Wahrnehmung im allgemeinen bedingt war, über die wir ja oben uns klar zu werden gesucht haben, so scheinen im Gegensatze dazu einzelne Äußerungen in Fichtes Aufsatz darauf zu deuten, daß sie erst durch die in den Horen erschienenen Briefe Schillers hervorgerufen wurden. Mit Bestimmtheit jedoch wird sich hierüber nichts ausmachen lassen, und es wäre auch für uns eine Feststellung der Sache schließlich belanglos, da hinsichtlich der uns hier beschäftigenden Frage die Gegensätze in den Ansichten der beiden Schriftsteller schwerer wiegen als was sie vereint.

Fichte unterscheidet, wie gesagt, im Menschen drei Haupttriebe, den theoretischen, den praktischen und den ästhetischen; alle sind jedoch nur besondere Erscheinungsformen des einzigen unteilbaren Grundtriebes im Menschen; sie sind ein und derselbe Trieb, für dessen Äußerungen nur verschiedene Bedingungen vorhanden sind (S. 281). Der theoretische oder auch Erkenntnistrieb „zielt ab auf Erkenntnis als solche, um der Erkenntnis willen. Über das Wesen, die äußeren oder inneren Beschaffenheiten des Dinges läßt er uns völlig uninteressiert; unter seiner Leitung wollen wir nichts als wissen, welches diese Beschaffenheiten sind: wir wissen es und sind befriedigt. Auf seinem Gebiete hat die Vorstellung keinen andern Wert und kein anderes Verdienst als das, daß sie der Sache vollkommen angemessen sei“ (S. 279). In seinem Falle „wird ein durch sich selbst und ohne alles unser Zuthun vollständig bestimmtes Ding vorausgesetzt, und der Trieb geht darauf, es mit diesen Bestimmungen, und schlechterdings mit keinen andern, in unserem Geiste durch freie Selbstthätigkeit nachzubilden“. Nach diesen Äußerungen ist nicht zu bezweifeln, daß Fichte diesen Erkenntnistrieb erst seinen Anfang nehmen läßt, wenn mit der Anschauung dem Gemüte ein bestimmter Stoff gegeben ist. Diesen Stoff in

unendlicher Weise nachzubilden, d. h. sich seiner nach allen seinen Bestimmungen bewußt zu werden, aus allem Angeschauten in sich zusammenhängende Erfahrung zu bilden, fühlt sich das Gemüt hingezogen im Erkenntnistrieb.

Auch der praktische Trieb setzt Anschauungen voraus als Anlaß der durch ihn bedingten Thätigkeit der Seele, aber während der Erkenntnistrieb das Gemüt bestimmt, nach einer Anschauung Vorstellungen zu bilden, will jener die Anschauung nach einer im Gemüte vorhandenen, nicht nur ihrem Dasein, sondern auch ihrem Inhalte nach durch freie Selbstthätigkeit erschaffenen Vorstellung bilden. Mit anderen Worten: Alle Veränderungen, die wir in der uns umgebenden Anschauungswelt hervorrufen, gehen zurück auf den praktischen Trieb. Er äußert sich in unserem Bewußtsein durch den Begriff dessen, worauf er geht; „die Bestimmung des Triebes ist dadurch charakterisiert, sie kann gefühlt werden, und wird gefühlt, und heißt in diesem Falle ein Begehren — ein Begehren, inwiefern die Bedingungen, unter denen der Gegenstand wirklich werden kann, als nicht in unserer Gewalt stehend betrachtet werden. Kommen sie in unsere Gewalt, und wir entschließen uns zu der Mühe und zu den Aufopferungen, die es uns etwa kosten wird, sie wirklich zu machen, so erhebt sich das Begehren zum Wollen" (S. 283). Wenn unser Wollen zur Ausführung gelangt, wenn die Vorstellung, die als Begehren in unserem Bewußtsein schwebt, in einer Anschauung ihre Verwirklichung gefunden hat, so liegt eine Harmonie vor zwischen Vorstellung und Anschauung, geradeso wie eine Harmonie zwischen der im Gefühle gegebenen Anschauung und der Vorstellung, welche wir, durch den Erkenntnistrieb veranlaßt, nach ihr bilden, besteht. Doch richtet sich im ersten Falle das Ding, die Anschauung, nach der Vorstellung, im zweiten ist es umgekehrt. Denn ich kann nicht, wenn ich dem Erkenntnistrieb folge, einem in der Anschauung gegebenen Dinge eine beliebige Eigenschaft beilegen, es in beliebiger Weise bestimmen, sondern mit Notwendigkeit bilde ich die Anschauung des Hauses in der Vorstellung desselben nach und erzeuge nicht etwa im

Anschluß an dieselbe die Vorstellung eines Turmes. Wenn ich hingegen das Begehren zu essen habe, so wird keine einzige Empfindung als die des gestillten Hungers demselben entsprechen, und ich raste nicht, bis dieselbe an die Stelle der Anschauungen oder Empfindungen getreten ist, welche das Begehren veranlaßten. So begreift der Erkenntnistrieb alle die Strebungen unseres Gemütes in sich, vermöge deren das Gemüt sich bestimmt seines Bewußtseinsinhaltes in dem in diesem selbst liegenden Zusammenhange inne zu werden, während der praktische Trieb alle die Regungen umfaßt, vermöge deren das Gemüt seinen Einfluß auf diesen Zusammenhang geltend zu machen sucht. Es ist letzteres aber möglich, weil das Gemüt nicht bloß vorstellendes Ich ist, sondern auch wirkende Substanz, Erscheinung unter Erscheinungen. Daher nennt auch Fichte S. 281 den Erkenntnistrieb den Trieb, die Dinge zu lassen, wie sie sind, und den praktischen den Trieb, sie überall und ins Unendliche hinaus umzuschaffen.

Diesen beiden Trieben nun stellt er als dritten den ästhetischen Trieb gegenüber, worunter er aber nicht bloß den auf die Wahrnehmung des Schönen gerichteten Zweig desselben verstanden wissen will, den man bisher mit diesem Namen belegt habe. Der ästhetische Trieb gehe aus auf eine bestimmte Vorstellung, aber „bloß um der Vorstellung willen, keineswegs aber um eines Dinges willen, das ihr entspreche, oder auch nur um der Erkenntnis dieses Dinges willen“ (S. 279). Wie der Erkenntnistrieb wird der ästhetische vermittelst eines Bildes, welches aus einer Anschauung erzeugt wird, befriedigt, aber während der Forderung des Erkenntnistriebes erst dadurch Genüge geschieht, daß das Gemüt sich der Zusammengehörigkeit (Übereinstimmung) von Anschauung und Bild bewußt wird, fragt das Gemüt, wenn es unter der Herrschaft des ästhetischen Triebes steht, gar nicht nach der Anschauung, nach welcher gebildet wird, es stellt den Zusammenhang zwischen beiden gar nicht in seinem Bewußtsein her: „Ohne alle Wechselbestimmung mit einem Objekte steht eine solche Vorstellung isoliert, als letztes Ziel des Triebes, da und wird auf kein Ding bezogen, nach welchem sie

oder welches nach ihr sich richte" (S. 280). Es wird aber diese Vorstellung ihrem Gehalte nach durch absolute Selbstthätigkeit entworfen: der das Ästhetische schaffende Künstler bildet dieselbe, indem er vollständig frei die ihm gegebene Anschauung bearbeitet. Freilich kann auch der Fall eintreten (beim Naturschönen), daß die Vorstellung eines wirklich vorhandenen Gegenstandes dem ästhetischen Triebe vollkommen angemessen ist; „nur bezieht sich die dann eintretende Befriedigung dieses Triebes schlechterdings nicht auf die äußere Wahrheit der Vorstellung; das entworfene Bild würde nicht minder gefallen, wenn es leer wäre, und es gefällt nicht mehr, weil es zufälliger Weise zugleich Erkenntnis enthält" (S. 281).

Zur genaueren Bestimmung des ästhetischen Triebes müssen wir noch einmal auf den Erkenntnistrieb zurückgreifen. Derselbe äußert sich nämlich in zwiefacher Weise: es giebt einen niederen und einen höheren Erkenntnistrieb. Ebenso erwähnt Fichte S. 286 eine niedere, auf die Erhaltung und das äußere Wohlsein des animalischen Lebens gehende Bethätigung des praktischen Triebes; von der anderen, dieser gegenüberstehenden Art desselben spricht er aber nicht. Unter dem niederen Erkenntnistrieb versteht er diejenige Äußerung desselben, welche dem niederen praktischen Triebe sozusagen Handlangerdienste leistet. „Mit der Kargheit der Natur oder mit dem Andringen unseres eigenen Geschlechtes gegen uns im Kampfe, haben wir nicht Zeit, bei der Betrachtung der Dinge um uns herum zu verweilen; emsig fassen wir die brauchbaren Beschaffenheiten derselben auf, um Nutzen von ihnen zu ziehen, unter unaufhörlicher Besorgnis der Nachteile in der Ausübung, die uns eine unrichtige Ansicht derselben zuziehen möchte; mit Hastigkeit eilen wir fort von dieser erstürmten Erkenntnis zur Bearbeitung der Dinge, und hüten uns sehr, einen Augenblick bei der Erwerbung des Mittels zu verweilen, den wir zur unmittelbaren Erreichung des Zweckes anwenden könnten" (S. 286). Dieses Mittel ist eben die Erkenntnis, die für uns unter der Herrschaft des niederen praktischen Triebes nur so weit Wert hat, als sie unserem Dasein

förderlich ist. Dieser niederen Stufe derselben steht gegenüber die Erkenntnis um der Erkenntnis willen, auf welche unser Gemüt sich richtet, sobald die Not des Lebens gestillt ist. Dann haben wir den Trieb, Geistesschätze zu sammeln, bloß um sie zu haben, um uns an ihrem Anblick zu ergötzen, und wir verweilen mit ruhiger Betrachtung bei den Gegenständen. Das ganze unendliche Gebiet der wissenschaftlichen Bestimmung unserer Erfahrung ist die Frucht des höheren Erkenntnistriebes.

In der näheren Beschreibung des ästhetischen Triebes, auf welche es Fichte nach dem Zwecke seiner Abhandlung besonders ankommen mußte, findet sich nun merkwürdiger Weise eine gewisse, das Verständnis erschwerende Unsicherheit. Nach S. 281 müssen wir nämlich annehmen, daß der ästhetische Trieb im Menschen schon vor dem Erkenntnistrieb und dem praktischen wirksam sei. Denn dort sagt er: „Der Trieb konnte nicht auf die Vorstellung des Dinges gehen, ohne überhaupt auf die Vorstellung um ihrer selbst willen zu gehen, und ebenso unmöglich war ein Trieb, auf das Ding selbst einzuwirken und es umzuarbeiten, nach einer Vorstellung, die außer aller Erfahrung und über alle mögliche Erfahrung hinaus liegen sollte, wenn es nicht überhaupt Trieb und Vermögen gab, unabhängig von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge Vorstellungen zu entwerfen." Das will also, wenn wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, wie nach der Wissenschaftslehre Begriffe zu Stande kommen (vergl. oben S. 157ff.), heißen: Einem Triebe, welcher darauf bedacht ist, Bilder (Vorstellungen) zu wählen, welche zu einer gegebenen Anschauung passen, und dieselben mit dieser zu verbinden, mußte ein Trieb vorhergehen, überhaupt Bilder zu erzeugen, welche mit der Wirklichkeit nie völlig zusammenstimmen. Das Schema eines Pferdes enthält ja stets weniger als die Anschauung, durch die uns ein Pferd gegeben wird. Es mußte zunächst ein Trieb vorhanden sein, aus der Anschauung in freier Thätigkeit ein Bild zusammenzustellen, und dann erst konnte der Trieb erwachen, dasselbe mit der Anschauung zum Begriff zu verbinden und so immer wieder neue Anschauungen in derselben Weise zu bestimmen.

Ebenso ist die höhere Stufe des praktischen Triebes, welcher das Gemüt bestimmt nach einer außer aller Erfahrung und über alle mögliche Erfahrung hinaus liegenden Vorstellung, z. B. dem Schema des Guten, nicht denkbar, wenn sich nicht das Gemüt vorher getrieben fühlte, diese Vorstellung zu bilden. Auf die Bildung der Vorstellungen also, nach denen wir die Dinge, die uns in der Anschauung gegeben sind, erkennen und auf sie einwirken, wäre dann der ästhetische Trieb gerichtet. Was soll es nun dem gegenüber heißen, daß auf S. 289 gesagt wird, daß sich der ästhetische Sinn unter der ruhigen und absichtslosen Betrachtung der Gegenstände entwickele, die bei der Wirkung des höheren Erkenntnistriebes eintrete? Der höhere Erkenntnistrieb setzt ja bereits das Dasein einer größeren Anzahl von Vorstellungen voraus. So kann ich mir jene Äußerung nur so erklären, daß Fichte dem ästhetischen Triebe, welcher sich bei der Bildung jedes Begriffes bethätigt, eine höhere Stufe entgegensetzt, auf welcher es dem Gemüt nicht bloß um die Erzeugung von Bildern zu thun ist, welche es zur Bestimmung neuer Anschauungen benutzen kann (niederer ästhetischer Trieb), auch nicht um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge (Erkenntnistrieb), sondern bloß um die Übereinstimmung der Bilder mit unserem Geist. „Der eine Gegenstand hat unsere Billigung ohne alles Interesse, d. i. wir urteilen alle, daß er so recht und einer gewissen Regel, der wir nicht weiter nachspüren, gemäß sei, ohne daß wir darum gerade einen größeren Wert auf ihn legen; ein anderer erhält diese Billigung nicht, ohne daß wir gerade viel Mühe anwenden würden, um ihn anders zu machen. Es scheint uns lediglich darum zu thun, zu zeigen, daß wir einen gewissen Sinn gleichfalls besitzen und daß wir einer gewissen Kenntnis mächtig sind, die nichts weiter ist denn Kenntnis und die zu nichts führen und zu nichts gebraucht werden soll" (S. 290). Der höhere ästhetische Trieb aber spaltet sich wieder in zwei Zweige, von denen jedoch nur der eine bei allen Menschen der Anlage nach vorhanden ist: in den Trieb, aus dem in der Anschauung Gegebenen ein der Anlage des Geistes entsprechendes

Bild zu gestalten, und in den Trieb, vermöge der von allen Fesseln der Anschauung befreiten Einbildungskraft Produkte zu schaffen, die sich in der Wirklichkeit gar nicht vorfinden; das durch den ersteren in Bewegung gesetzte Vermögen ist der Geschmack, unter der Anregung des letzteren wirkt das Genie oder der Geist, wie Fichte es bezeichnet. Dieser Geist aber, welcher im Stande ist, ein Gebäude von Vorstellungen zu erzeugen, dem in der Wirklichkeit gar nichts entspricht, Gestalten darzustellen, wie sie gar nicht sind, aber nach der Forderung des ästhetischen Triebes sein sollten, schafft nicht bloß als künstlerischer Geist, sondern auch als philosophischer; denn auch in der philosophischen Spekulation geht das Gemüt über die Wirklichkeit hinaus und verzichtet von vornherein darauf, eine Übereinstimmung seiner Vorstellungen mit der Wirklichkeit zu konstatieren, weil diese Vorstellungen in der sinnlichen Anschauung, in der uns alle Wirklichkeit gegeben ist, gar kein Gegenstück haben.

Es ist das gewiß eine zunächst überraschende Ansicht Fichtes, weil wir gewöhnt sind, die Spekulation als Wissenschaft wohl der Methode nach, aber nicht hinsichtlich der Objektivität ihrer Ergebnisse von den empirischen Wissenschaften zu scheiden. Allein wenn wir uns mit ihm auf den Boden der Thatsache stellen, daß unser wissenschaftliches Erkennen, einschließlich gewisser philosophischer Disciplinen, nur den Zusammenhang dessen feststellt, was im Lichte unseres Bewußtseins sich abspielt, und höchstens die innerhalb unserer Erfahrung befindlichen Lücken ausfüllt, müssen wir wohl auch zugeben, daß eine Herleitung des in der Anschauung gegebenen faktischen Bestandes unseres Bewußtseins transcendent ist, d. h. als eine Konstruktion des Unbewußten nach den Erscheinungen des Bewußten sich darstellt, die niemals durch die Erfahrung beglaubigt werden kann. „Wie mögen doch wohl die Menschen dazu gekommen sein zu philosophieren, wenn etwa Philosophie wie alle eigentliche Erkenntnis haarscharf abgeschnitten wäre?“ schreibt Fichte an der schon oben berührten Stelle seines Briefes an Schiller vom 27. Juni 1795. Allein eine andere Frage ist, ob Fichte darum Recht hatte, den Trieb

zur Spekulation als eine besondere Art des ästhetischen Triebes aufzufassen, ein Punkt, mit dem wir uns noch bei der Vergleichung der Fichteschen Triebe mit denen Schillers beschäftigen werden, zu der wir nunmehr übergehen.

Schiller hatte ganz Recht, wenn er mit Bezug auf die in Über Geist und Buchstab in der Philosophie beliebte Einteilung der Triebe bemerkte, daß in ihr der Trieb nach Stoff oder Existenz gar keine Stelle habe. Denn dieser ist nach seiner Auffassung nichts weiter als der Trieb zu empfinden (anzuschauen in Fichtes Sinne), beziehungsweise auf Grund einer Empfindung zu handeln. Und es war lediglich eine Wortklauberei, wenn ihm Fichte entgegenhielt, daß man doch von einem Triebe nach Existenz nicht reden könne, von einem Triebe nach Existenz vor der Existenz. Denn er selbst hatte ja (vergl. oben S. 146) in der Wissenschaftslehre zur Erklärung der Entstehung der Anschauung (der Empfindung bei Schiller) einen Trieb nach Sein angenommen, durch den das Gemüt veranlaßt werde, aus der Beschränkung, in welche es durch die gerade in ihm befindliche Anschauung versetzt ist, herauszugehen. Weshalb Fichte in seiner für ein weiteres Publikum bestimmten Abhandlung von den Trieben, durch deren Wirksamkeit der Stoff in Erscheinung tritt, abgesehen hat, ist leicht zu vermuten. Er wollte offenbar alle Auseinandersetzungen vermeiden, welche eine tiefere spekulative Begründung erheischten, und sich mit seinen Annahmen ganz und gar im Gebiete der Erfahrung, diesseits der Anschauung, halten. Wenn er nun der großen Masse seiner Leser einen Dienst durch die Nichtberücksichtigung der Aufstellungen seiner Wissenschaftslehre zu leisten glaubte, so erschwerte er jedenfalls denjenigen, die mit ihr bekannt waren, das Verständnis seiner neuen Ausführungen. So scheint es wenigstens Schiller ergangen zu sein. Derselbe wußte, daß in der Wissenschaftslehre von Trieben die Rede war, durch welche die Aufnahme des Empfindungs- oder Wahrnehmungsstoffes im Gemüte erklärt werden sollte, suchte etwas dem Entsprechendes auch in der neuen Arbeit Fichtes und

meinte, als er nichts darin fand, daß die daselbst gegebene Einteilung der Triebe unvollständig sei. Er erkannte nicht, daß die hier aufgestellten Triebe sich nur auf die Entwickelung der Anschauung zum Begriff (Gedanken) oder zum Bilde beziehen oder auch die praktische Veränderung der Anschauung bezwecken, und daß, wenn er dieselben mit den Trieben seiner Theorie vergleichen wollte, er dieselben bloß mit dem Spieltriebe und dem Formtriebe zusammenhalten durfte. Und auch dies gilt offenbar nur mit einer Einschränkung. Schiller trennt ja nicht den Trieb zu erkennen von dem Trieb zu handeln. Der Trieb nach Stoff schließt bei ihm in sich den Trieb nach einem Handeln infolge von Empfindung, die Triebe nach Form und Schein den nach einem Handeln, das durch Vernunft bestimmt ist. So fällt der Trieb zum Stoff bei ihm zum Teil zusammen mit dem praktischen Triebe Fichtes, und ebenso die beiden andern Triebe. Um zu einer deutlichen Gegenüberstellung der beiden Theorieen zu gelangen, empfiehlt es sich daher zunächst, bei den drei Trieben Schillers, dem Stoff-, dem Form- und dem Spieltrieb, diejenige Seite unberücksichtigt zu lassen, welche im sinnlichen, sittlichen und ästhetischen Handeln sich bethätigt, deren Gegenstück wir im praktischen Triebe Fichtes suchen müssen, der alle auf ein Gestalten der Außenwelt abzielenden Gemütsregungen in sich befaßt, da weder sein Erkenntnistrieb noch sein ästhetischer ein Handeln anregt, und zuzusehen, ob der ästhetische und der Erkenntnistrieb Fichtes den Trieben Schillers entsprechen, soweit dieselben nur auf eine wahrnehmende Thätigkeit des Gemütes gerichtet sind.

Nach der oben gegebenen Darstellung unterscheidet Schiller: 1. den Trieb nach Empfindung (Anschauung bei Fichte); 2. den Trieb nach Schein überhaupt und nach schönem Schein; 3. den Trieb nach Erkenntnis, nach empirischer (vermittelst der Begriffe) und nach reiner (vermittelst der Ideen). Dem ersten entspricht, wie schon bemerkt wurde, bei Fichte in Über Geist und Buchstab in der Philosophie überhaupt kein Trieb; das Gegenstück dazu haben wir in den Trieben, durch welche nach der Wissenschafts-

lehre das Gefühl zu Stande kommt. In dem Form- oder Erkenntnistriebe werden wir geneigt sein, den niederen und den höheren Erkenntnistrieb Fichtes zu sehen; allein für Fichte ist das entscheidende Merkmal zur Bestimmung der beiden ihr Verhältnis zum praktischen Triebe: ob der Erkenntnistrieb diesem dient — dann ist er der niedere Erkenntnistrieb —, oder nicht — dann haben wir die höhere Stufe desselben, während Schiller die Erkenntnisse nur nach ihrem Inhalte unterscheidet, ob sie sich innerhalb des in der Anschauung Gegebenen halten oder unsere gesamte Erfahrung in den über alle Erfahrung hinausgehenden Ideen vereinigen. Daraus ergiebt sich dann weiter, daß die Spekulation bei Schiller unter den Formtrieb fällt, soweit er auf reine Erkenntnis gerichtet ist, während sie bei Fichte zum ästhetischen Trieb gehört. Der niedere und höhere Erkenntnistrieb Fichtes aber fällt bei Schiller mit dem Formtrieb zusammen, soweit er nach empirischer Erkenntnis strebt. Dieser Trieb kann zur volleren oder geringeren Entwickelung gelangen, je nach der Mitwirkung des praktischen Triebes.

Indem wir in dem auf reine Erkenntnis abzielenden Formtrieb Schillers den einen Zweig des ästhetischen Triebes Fichtes erkannten, haben wir uns bereits den Weg geebnet für eine Vergleichung des letzteren mit dem Spieltrieb in Schillers Theorie. In der That fallen dieselben nicht zusammen, was schon dadurch bedingt war, daß Schillers Schein und Fichtes Bild (Vorstellung) nicht dasselbe sind, wie wir oben sahen. Fichtes Bild ist ja die begriffliche Vorstellung, nur daß noch die Verbindung derselben mit der Anschauung, auf Grund deren sie gebildet ist, fehlt. Dem Scheine Schillers fehlt die Gleichsetzung mit dem Begriff des Gegenstandes, infolge dessen er eben bloß geläuterte Empfindung oder Anschauung des Gegenstandes ist. Daher werden wir auch nicht den Trieb nach Vorstellung überhaupt, welchen Fichte als Voraussetzung für den Erkenntnistrieb wie für den praktischen ansieht, mit dem Triebe Schillers nach Schein zusammenwerfen. Was aber weiter den ästhetischen Trieb Fichtes in seiner auf die Übereinstimmung der Vorstellung mit unserem

Geiste gerichteten Gestalt betrifft, so ist ja nicht zu bezweifeln, daß Fichte mit demselben den Trieb nach dem Schönen, nach seiner Wahrnehmung und seiner Hervorbringung meinte, geradeso wie Schiller mit seinem Spieltrieb, aber auch den Trieb nach der über das Bewußtsein hinausgehenden Spekulation, wahrscheinlich auch den nach religiöser Anschauung. Daraus aber, daß er die beiden ersten zusammenfaßte, während Schiller sie sorgfältig scheidet, indem er die Neigung für das Schöne dem Spieltriebe, alles auf Erkenntnis gerichtete Streben des Gemütes aber dem Formtriebe zuweist, geht schon hervor, daß die beiden Denker in Bezug auf die Wahrnehmung des Schönen wie auf den Begriff desselben unmöglich übereingestimmt haben können, wenn sich auch Fichte über jene nur in sehr allgemeinen Ausdrücken, über den letzteren gar nicht geäußert hat.

Es ist nicht zu verkennen, daß Fichte durch seine Vereinigung des spekulativen Triebes, welcher auf eine Erklärung unseres Bewußtseins gerichtet ist, mit dem auf Wahrnehmung und Erzeugung des Schönen abzielenden eine klare Trennung zweier durchaus verschiedener Grundrichtungen und Thätigkeiten des Gemütes unmöglich machte. Denn wenn er auch mit Recht behaupten konnte, daß die philosophische Erkenntnis sich nicht mit der gleichen Sicherheit beweisen lasse, weil sie nie durch das unmittelbare Zeugnis der Erfahrung gestützt wird, so muß doch andererseits betont werden, daß der Trieb zu solchen Spekulationen hervorgegangen ist aus einer Täuschung des Menschen über die Grenzen seiner Kraft und der dieser Täuschung entstammenden Überzeugung, daß er mit seinem Erkennen auch in Gebiete eindringen könne, welche jenseits alles Bewußtseins liegen. Wir haben also in denselben immer noch Wirkungen oder, richtiger gesagt, Ausschreitungen des Erkenntnistriebes zu sehen. Entschieden waren alle großen Philosophen von dem Glauben an die objektive Gültigkeit und Unumstößlichkeit ihrer spekulativen Gebilde, an ihre Intellektualität beseelt, und wie tief dieser Glaube in der menschlichen Natur wurzelt, zeigt sich gerade darin, daß, nachdem die kritische Philosophie Kants denselben

gestürzt hatte, fast ein Jahrhundert lang immer neue Systeme durch denselben geschaffen wurden und sich immer wieder nach abschließender Erkenntnis verlangende Geister fanden, die eine wissenschaftliche Begründung metaphysischer Sätze für möglich hielten.

Weil Fichte die Wahrnehmung des Schönen erst im Anschluß an eine gewisse Entwickelungsstufe des Erkenntnistriebes hervortreten läßt, so fehlt es bei ihm natürlich auch an der durch Schiller in so glücklicher Weise geschaffenen Möglichkeit, der Auffassung der Schönheit eines Gegenstandes den richtigen Platz anzuweisen innerhalb der gesamten Wahrnehmung desselben. Wohl weiß er von einem niederen ästhetischen Triebe, welcher die Vorstellungen für den Erkenntnistrieb vorbereitet; aber daß gerade an diese Vorstellungen sich die ästhetische Lust knüpfe, ist nach seiner Theorie unmöglich, weil er für dieselbe die Befriedigung des Erkenntnistriebes in gewissen Grenzen voraussetzt. Und doch ist es gerade die Thatsache, daß wir die Schönheit eines Gegenstandes wahrnehmen, bevor wir uns über das klar werden, was er ist, welche der Ausgangspunkt der Forschung sein muß und welche durch die Theorie Schillers in überraschender Weise erklärt wird. Fichtes Aufsatz Über Geist und Buchstab in der Philosophie steht in dieser Hinsicht selbst hinter der in der Kr. d. U. enthaltenen ästhetischen Einsicht weit zurück.

Schließlich werfen wir noch einen Blick auf die Stellung, welche der Trieb zum Handeln in den Systemen der beiden Denker einnimmt. Leider vermissen wir, wie schon oben bemerkt wurde, bei Fichte die nähere Bestimmung der Arten des praktischen Triebes. Er erwähnt nur eine niedere Stufe desselben, welche lediglich auf die Erhaltung und das äußere Wohlsein des animalischen Lebens gerichtet ist (S. 286). Sodann ist sicher, daß er unter dem ästhetischen Triebe das ästhetische Handeln nicht mit eingeschlossen hat. Es scheint mir sogar, als ob er bei seiner Theorie den Trieb ästhetisch zu handeln überhaupt gar nicht berücksichtigt habe; denn die Auslassung, durch welche er jene jedenfalls mit Bezug auf Schillers Ästhetische Briefe

gemachte Bemerkung: „Wenn es von der einen Seite nicht ratsam ist, die Menschen frei zu lassen, ehe ihr ästhetischer Sinn entwickelt ist, so ist es von der anderen Seite unmöglich, diesen zu entwickeln, ehe sie frei sind; und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in einzelnen von der großen Menge den Mut zu erwecken, niemandes Herren und niemandes Knechte zu sein" zu rechtfertigen sucht, nimmt bloß auf die ästhetische Wahrnehmung Bezug und zeigt, daß sich dieselbe in einem unfreien Zeitalter nur in der Richtung des Grotesken und Grellen, nicht in der des Schönen entwickeln könne. Von dem ästhetischen Handeln spricht er dabei gar nicht, und doch ist es gerade dies, welches Schiller als Vorstufe des reinen Handelns aus Vernunft ansieht. Auch vergißt er dabei ganz und gar, daß Schiller es nicht geleugnet hat, daß zur Entwickelung des ästhetischen Sinnes eine gewisse Freiheit gehöre; aber diese Freiheit ist doch nur die physische Freiheit, die Befreiung von dem Drucke, der auf den Menschen von den ihn umgebenden Verhältnissen ausgeübt wird, und nicht die Freiheit von den Einflüssen seiner eigenen Begierden, worin die moralische Freiheit sich darstellt. Ganz wie Fichte den Geschmack der barbarischen Völker, die unter dem Despotismus stehen, beschreibt, so hat Schiller die ästhetischen Neigungen derselben gekennzeichnet. Diese Neigungen aber schon beweisen, daß auch diese Völker dem ersten Zwange des unmittelbaren Bedürfnisses entwachsen sind. Das Bedürfnis nach Besitz ist bis zu einem gewissen Grade gestillt, wenn die edlen Metalle zum Schmucke verwendet werden, und je mehr der ästhetische Sinn treibt, diesem Schmucke freiere und bedeutsamere Formen zu geben, um so mehr ist der Mensch auch veranlaßt, sein Handeln den in dem Schönen waltenden Gesetzen zu unterwerfen, und da diese Gesetze mit den sittlichen Grundsätzen darin übereinstimmen, daß sie von der Vernunft bestimmt sind, so wird dem Menschen der Übergang zum rein sittlichen Handeln durch die Entwickelung des ästhetischen Sinnes

erleichtert. Also nicht die ästhetische Wahrnehmung, sondern das ästhetische Handeln ist die eigentliche Zwischenstufe zwischen sinnlichem und sittlichem Handeln, wiewohl auch der Einfluß der ersteren in dieser Beziehung nicht zu leugnen ist: denn in der Erscheinung des Schönen wird dem Menschen die Idee der Freiheit geboten, welche auch seinem sittlichen Handeln zu Grunde liegt, wenn er seinen von der Vernunft geleiteten Willen gegen alle Anfechtungen der Sinnlichkeit behauptet, und die bloße Wahrnehmung dieser Idee erzieht in gewisser Weise zum Handeln nach derselben.

Eine andere Frage ist es, ob sittliches Handeln nur möglich ist unter der Voraussetzung ästhetischen Handelns. Das hat Schiller natürlich niemals behaupten wollen. Vielmehr sieht er in der höheren Entwickelung des ästhetischen oder Spieltriebes, welche zur Wahrnehmung des Schönen führt, nur eine Gunst der Natur, eine an ganz bestimmte physische Voraussetzungen gebundene Erscheinung, während er den Vernunfttrieb bei allen Menschen sich entwickeln läßt. Ohne den Trieb nach Schein überhaupt kommt kein Gedanke, also auch kein vernünftiges Handeln, welches von Gedanken geleitet wird und nicht von Empfindungen, zu Stande. Sind im Menschen Gedanken, so kann er vernünftig handeln; der Spieltrieb ist also notwendige Voraussetzung vernünftigen Handelns. Sehr oft aber wird, auch wenn derselbe die Bildung von Gedanken ermöglicht hat, das vernünftige Handeln nicht eintreten, wenn ihm nicht durch die Entwickelung des Triebes nach sinnlich-vernünftigem Handeln (Spiel) und nach schönem Schein diese Selbstentäußerung erleichtert wird. Denn der Trieb, vernünftig zu handeln, ist dem Trieb, den unmittelbaren Forderungen der Sinnlichkeit gemäß zu handeln, entgegengesetzt. Es kostet stets einen Kampf, bis der Vernunfttrieb siegt, und dieser Kampf wird um so schwerer sein, je weniger das sinnliche Vermögen des Menschen gewöhnt ist, den Ansprüchen der Vernunft sich zu fügen. Wenn wir nun im ästhetischen Handeln bereits gelernt haben, nicht bloß den Sinnen gemäß, sondern auch vernunftgemäß zu handeln, so wird der

Widerstand der Sinne auch in dem Falle geringer sein, wo wir uns ganz und gar von der Sinnlichkeit loslösen müssen, im sittlichen Handeln. Der kategorische Imperativ erhebt sich also im Bewußtsein des Menschen ohne das Zuthun desselben; aber mit seinem Dasein ist seine Wirksamkeit noch nicht gewährleistet, und auch das Beispiel, welches von einzelnen gegeben wird, von dem Fichte redet, es vermag nicht, dauernd die Massen fortzureißen, und oft genug ist auch in dem Tüchtigen der sittliche Trieb nicht mächtig genug, wenn er nicht den ästhetischen zum Bundesgenossen hat. Und so wird in den Ländern und Völkern, wo die äußeren Verhältnisse eine Entwickelung des ästhetischen Sinnes verhindern, die sittliche Bildung nicht sehr hoch stehen. Während also Schiller den Zustand des Scheins als ein notwendiges Zwischenglied bei der Entwickelung der Empfindung zum Gedanken und damit auch als eine notwendige Bedingung jedes auf Vernunft gegründeten Handelns ansieht, ist ihm der Trieb, sinnlich-vernünftig zu handeln, nur ein Mittel, dem Vernunfttrieb zur Herrschaft zu verhelfen, da derselbe dem sinnlichen Handeln gewisse dem sittlichen Wollen entsprechendere Formen verleiht. Andererseits aber erstreckt sich der Spieltrieb nicht bloß auf die Hervorbringung, sondern auch auf die sinnfällige Erscheinung des sittlichen Handelns, und so ist, wenn der Mensch zur sittlichen Tüchtigkeit sich emporgeschwungen hat, seinem Walten kein Ziel gesetzt. Vielmehr ist das Leben erst dann ein vollkommenes, wenn es sich in einer Harmonie der Triebe abspielt: wenn das sinnliche Handeln nicht gegen die Sittlichkeit verstößt und im Einklange mit dem ästhetischen Triebe stattfindet, und wenn das sittliche Handeln ebenso in Harmonie mit dem ästhetischen Triebe steht. Heben wir nun noch zu diesen Beziehungen des Spieltriebes zum sittlichen Handeln den oben berührten Einfluß hervor, den auch die Wahrnehmung des Schönen auf dasselbe haben kann, so werden wir zugeben müssen, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen wesentlich von seinem Einfluß abhängt. Und wenn nun ein Zeitalter seinen Charakter erhält nicht durch einzelne Handlungen, sondern durch eine gewisse

Gewohnheit und Gleichmäßigkeit des Handelns, so wird man sehr wohl annehmen können, daß ein Jahrhundert, welches nach dem Durchschnitt seiner sittlichen Bildung als ein moralisches bezeichnet werden kann, nicht erscheinen wird, wenn nicht durch die allgemeine Ausbreitung des ästhetischen Sinnes die Möglichkeit erleichtert ist, daß der rein sittliche Trieb in weitester Ausbreitung zur Geltung komme.

Aus unserem Vergleiche der in Fichtes Aufsatz Über Geist und Buchstab in der Philosophie aufgestellten Theorie von den Trieben mit der Schillers hat sich also ergeben, daß dieselben die bedeutungsvollsten Unterschiede aufweisen, daß Schillers Lehre umfassender ist, insofern sie sowohl die Entstehung der Empfindung (Anschauung bei Fichte) als das ästhetische Handeln mit berücksichtigt. Ferner hat sich dabei gezeigt, daß der Begriff, welchen Fichte von der ästhetischen Wahrnehmung hat, eines genügend bestimmten Ausdruckes entbehrt und daß die Stelle, die er ihr innerhalb der übrigen Erkenntnisvorgänge anweist, unhaltbar ist. Endlich glaube ich nachgewiesen zu haben, daß der Angriff Fichtes auf die von Schiller aufgestellten drei Zustände in der Entwickelung der Menschheit und ihr Verhältnis zu einander verfehlt war.

Es erübrigt noch, die Erklärung der ästhetischen Lust bei Fichte einer kurzen Betrachtung zu unterziehen. Fichte leitet jede Lust aus der Befriedigung, jede Unlust aus der Nichtbefriedigung des Triebes ab. „Da der Trieb, sowie sein Wirken im Menschen eintritt und überwiegend wird, die gesamte Selbstthätigkeit desselben anregen und aufreizen und dieselbe auf etwas Bestimmtes, es sei nun ein Ding außer ihm oder eine Vorstellung in ihm, gänzlich hinrichten soll: so muß notwendig die zufällige Harmonie des Gegebenen mit jener Richtung des Selbstthätigen, in einem fühlenden Wesen, wie der Mensch doch wohl sein soll, sich durch ein überwiegendes Gefühl seiner selbst, seiner Kraft und Ausbreitung, welches man ein Gefühl der Lust nennt; die zufällige Disharmonie des Gegebenen mit jener Richtung sich durch ein ebenso überwiegendes Gefühl seiner Ohnmacht und Einengung

offenbaren, welches letztere man ein Gefühl der Unlust nennt" (S. 282). Eine sehr verständliche Erklärung, nach welcher, wenn sie auf die ästhetische Lust angewendet wird, dieselbe durch eine Befriedigung des höheren ästhetischen Triebes entsteht, welcher auf Vorstellungen geht, die in Übereinstimmung mit unserem Geiste sind. Und zwar ist diese Lust nicht einem Begehren nachfolgend, wie das beim praktischen Triebe der Fall ist, bei dem es eine Vorstellung ist — eben das Begehren —, welche wir in der Außenwelt zu verwirklichen uns getrieben fühlen. Dasjenige, was die ästhetische Lust hervorruft, entsteht erst in uns durch den Trieb und entdeckt sich durch ein völlig zweckloses und absichtsloses Behagen (S. 283). Der Trieb ist eben nur auf das Dasein der Vorstellung in uns, nicht auf ihr Dasein außer uns (praktischer Trieb) und nicht auf ihre Übereinstimmung mit der Anschauung (Erkenntnistrieb) gerichtet. Nun hätte zu einer vollständigen Bestimmung der ästhetischen Lust offenbar noch die Behandlung der Frage gehört, wann denn eine Vorstellung mit unserem Geiste übereinstimme; diese Frage hat aber Fichte nicht zu lösen unternommen. Er deutet nur an, daß die ästhetisch gefallende Vorstellung oder der Gegenstand, welcher dazu den Stoff darbiete, einer gewissen Regel gemäß sei, der wir aber nicht weiter nachspüren, und er scheint zu meinen, daß, wie wir bei der Wahrnehmung des Schönen diese Regel nicht zu erkennen suchen, so auch die theoretische Untersuchung ihr nicht weiter nachforschen könne. So hat Schiller den Aufsatz verstanden, indem er sagt, daß Fichte auf eine allgemeine Bestimmung des Schönen zu verzichten scheine. Wenn dies richtig ist, so teilte Fichte den Standpunkt Kants hinsichtlich der Unbestimmbarkeit des objektiven Inhalts des Schönen, den ja Schiller überwunden hat. Was aber die Erklärung der Lust im allgemeinen als Befriedigung des Triebes betrifft, so werden wir nicht verkennen, daß auch in diesem Punkte Fichte von Schiller bedeutend abweicht. Nach letzterem wird die Lust nicht durch die Befriedigung des Triebes erzeugt, sondern durch die Übereinstimmung des durch den Trieb in uns herbeigeführten Bewußtseinsgebildes

mit dem Bedürfnis des dasselbe aufnehmenden sinnlichen Vermögens. Die wichtigen Folgen dieses Unterschiedes würden hervorgetreten sein, wenn die beiden Schriftsteller ihre Lehre von der Lust weiter entwickelt hätten, was leider nicht geschehen ist.

Nach unserer Untersuchung wird zuzugeben sein, daß Schiller ein Recht hatte zu behaupten, daß sich Fichtes Theorie des ästhetischen Triebes mit seiner Lehre von der Auffassung des Schönen nicht vereinigen lasse. Wenn beide trotzdem in vielen Gedanken über die Wirkung des Schönen und seine Hervorbringung im künstlerischen Schaffen zusammenstimmten, so erklärt sich dies daraus, daß ästhetische Einsicht, weil sie nicht durch den Verstand, sondern durch das vereinigte Wirken unserer Seelenkräfte vermittelt wird, zunächst aphoristisch-empirischer Natur ist. Über gewisse Erfordernisse eines Kunstwerkes und seine Wirkung ist alle Welt einig, weil sie dieselben denkend fühlt, und so sind auch ästhetische Urteile Kants, Fichtes und Schillers vielfach Gemeinplätze geworden, weil ihnen gelang, das allgemeine Gefühl in einen schlagenden Ausdruck zu fassen. Eine Theorie aber, die zwischen solchen Aussprüchen den wissenschaftlichen Zusammenhang herstellen will, kann trotz der Richtigkeit dieser durchaus in die Irre gehen oder, wenn der richtige Weg eingeschlagen ist, Schwierigkeiten gegenüber, die sich auf demselben entgegenstellen, versagen. Ersteres scheint mir bei Fichte, letzteres bei Kant der Fall zu sein. Daß es einem Liebling der Musen gelingen sollte, das von beiden erstrebte Ziel zu erreichen, ist gewiß kein Zufall: der Totalität des zu Erforschenden entsprach die Totalität der Natur des Forschers.

Schluß.

Nachdem festgestellt ist, was wir als die Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung anzusehen haben und wie sich dieselbe zu den Ansichten der beiden Philosophen verhält, von denen er wichtige Anregungen empfing, erheben sich sofort die Fragen: Was von dieser Lehre hat Anspruch, als unveräußerlicher Bestandteil der Wissenschaft zu gelten? Was an ihr ist als irrtümlich auszuscheiden? Wo zeigt sie Lücken? Die Beantwortung dieser Fragen kann nicht auf dem Wege rein philologischer Arbeit erfolgen, den wir bisher fast ausschließlich gegangen sind, sie bleibt dem Kritiker überlassen, der an Schillers Ansicht den Maßstab des gesicherten Wissens der Gegenwart auf den Gebieten der Psychologie und Ästhetik legen wird. Natürlich bezwecken die folgenden Bemerkungen nicht, diese umfassende Aufgabe zu lösen. Allein es war naheliegend, ja geradezu geboten, daß der Verfasser durch einen Überblick über die psychologische und ästhetische Arbeit nach Schiller seine Beschäftigung mit den Ansichten desselben zu befruchten und womöglich einen objektiven Standpunkt für die Beurteilung derselben zu gewinnen suchte. Der ihm daraus erwachsenen Überzeugung von der Bedeutung, welche der Theorie des scharfen Selbstbeobachters auch für unsere Zeit und für alle Zeiten innewohne, hat er bereits in den einleitenden Worten Ausdruck gegeben. So möge es ihm hier verstattet sein, dieselbe durch einige Hinweise zu begründen.

I. Zunächst habe ich hervorzuheben, daß, soweit meine Kenntnis der psychologischen Theorieen der Gegenwart, insbesondere auch der neuesten Behandlungen des Wahrnehmungsproblems reicht, von keinem Gelehrten zwischen den beiden Wahrnehmungsstufen der Empfindung und des Gedankens ein Zwischenglied angenommen worden ist, welches dem Schein Schillers entspräche. In allen Theorieen zerfällt die Lehre von der Wahrnehmung — das Wort in Schillers Sinne gefaßt — in die Darlegung der Entstehung des Bewußtseins der Sinneseindrücke und in die Behandlung der Verbindung dieser Sinneseindrücke mit den Begriffen, unter welche sie fallen. Daß die Sinneseindrücke im Bewußtsein erst einer von dem Willen vollständig unabhängigen Umwandlung unterworfen seien, bevor ihre Beziehung auf den Begriff stattfinde, davon habe ich nirgends gelesen.

Die moderne Wissenschaft nimmt zwei oder drei Arten von Erkenntnisthätigkeit an: entweder stellt sie neben die Thätigkeit der Aufnahme von Sinneseindrücken nur noch eine Thätigkeit, auf welcher die an jene sich anschließenden Erkenntnisvorgänge insgesamt beruhen, oder sie kennt neben der Aufnahme der Sinneseindrücke zwei Formen der Bewußtseinsthätigkeit, welche auf Erkenntnis abzwecken.

Im ersten Falle weiß man nur von einer Verbindung (Association) der in das Bewußtsein neu eintretenden oder durch Erinnerung wieder wachgerufenen Elemente mit anderen Teilen desselben, und zwar hat eine solche Verbindung die Folge, daß entweder die zweite, schon vorher im Bewußtsein latent vorhandene Vorstellung einfach an die Stelle der ersten, neu eintretenden rückt, beziehentlich dieselbe ergänzt, oder daß eine Verschmelzung, Verdichtung, Verflechtung der beiden Elemente zu einer völlig neuen Vorstellung eintritt. Solche durch Vereinigung entstandene Gebilde sind die Begriffe, aber auch die von Schiller Gedanken genannten Ergebnisse der Wahrnehmungsthätigkeit. Nach dieser Theorie also wäre der Gang der Wahrnehmung eines Hauses folgender: Der durch das Haus erregte Sinnes-

eindruck (die Empfindung Schillers) verschmilzt, sobald er zum Bewußtsein gekommen ist, mit der im Bewußtsein vorhandenen Begriffsvorstellung zu einer neuen Vorstellung, welche in dem Urteile: Das ist ein Haus, ihren sprachlichen Ausdruck findet, und zwar ist es eine und dieselbe psychische Thätigkeit, durch welche diese Verdichtung beider Vorstellungen zu einer neuen vor sich geht, wie diejenige, durch welche eine bereits in uns vorhandene Vorstellung, z. B. in unserem Falle die des Besitzers des Hauses, an die Stelle der anderen tritt, ohne sich mit ihr zu einem neuen Gebilde zu vereinigen.

Nach der zweiten Auffassung giebt es eine Bewußtseinsthätigkeit, die sich auf die zufällige oder notwendige Zusammenstellung des durch die Sinneseindrücke gelieferten Stoffes beschränkt, und eine solche, welche die zwischen den Teilen desselben bestehenden Verhältnisse bestimmt. Die durch letztere entstehenden Vorstellungen, zu denen auch die Wahrnehmungsurteile gehören, werden als Erzeugnisse des Denkens bezeichnet und auf ein spontanes Wirken des Geistes, das, bewußt oder unbewußt, nach dem Schema des Schlusses erfolgt, zurückgeführt.

Die erstgenannte Theorie hat unter den deutschen Gelehrten ihre Hauptvertreter in Herbart und Steinthal gefunden. Die zweite ist in den letzten Jahrzehnten unter Psychologen und Physiologen wieder mehr und mehr hervorgetreten, und es liegt jedenfalls die Zeit nicht allzu fern, wo sie zum vollständigen Siege gelangt ist. Denn selbst diejenigen Forscher, welche sich noch zu jener bekennen, wagen es nicht mehr, den Denkakt, wie er bei der gewöhnlichsten Einordnung eines Sinneseindruckes unter den Gattungsbegriff sich vollzieht, als eine nur auf dem Stärkeverhältnis der Vorstellungen beruhende Wirkung derselben auf einander zu erklären, sondern reden von einem Vergleichen der Vorstellungen, von einem Wählen unter denselben, ohne freilich ein Subjekt dieser Handlungen zu nennen und ohne die systemstürzende Inkonsequenz dieser Annahme zuzugestehen.

Es ist also kein Zweifel darüber möglich, daß die Psychologie der Gegenwart hinsichtlich der Erklärung des Denkaktes in

den von Kant verfolgten Weg zurücklenkt oder daß sie sich bereits wieder auf demselben bewegt, und so steht auch der Lehre Schillers von der Wahrnehmung, soweit sie auf den eigentlichen Denkakt sich bezieht, kein Bedenken entgegen.

Aber auch seine Annahme des Scheins wird wenigstens damit nicht bekämpft werden können, daß sie eine Form der Seelenthätigkeit voraussetze, die sinnlich-vernünftige, welche in die modernen Theorieen von dem Wirken des Geistes nicht hineinpasse. Zu dieser haben dieselben wenigstens ein Gegenstück in jener Art der Association von Vorstellungen, welche nicht einem Denkakt gleichwertig ist. Denn man mag dieselbe auffassen, wie man will: soviel ist sicher, daß die bei der Association zu Tage tretende Thätigkeit der Seele wesentlich von derjenigen verschieden ist, durch welche dieselbe einer gegenwärtigen Einwirkung der Außenwelt sich bewußt wird. Während sie hier das empfindet, was als der durch die Berührung des Gegenstandes mit ihr hervorgerufene Zustand zu bezeichnen ist, greift sie bei der associierenden Thätigkeit in den Schatz ihres Bewußtseins, und wenn sie einen früheren Bestandteil desselben an die Stelle des neu eingetretenen setzt, so thut sie dies, indem sie dabei nach ganz bestimmten Gesetzen verfährt, welche für den Zusammenhang dieses Bewußtseins gelten, während bei der Empfindung der Zusammenhang desselben gar keine Rolle spielt, sondern jede neue Empfindung nur durch den Gegenstand, mit dem wir in Berührung kommen, bestimmt ist und als ein Besonderes dasteht gegenüber unserem gesamten übrigen Bewußtseinsinhalt. Es kennt also die moderne Psychologie eine von der Thätigkeit des Empfindens verschiedene psychische Thätigkeit, durch welche an die Stelle eines Empfundenen eine andere Vorstellung tritt, nach bestimmten Gesetzen, ohne daß doch dabei von einem auf einen Schluß hinauslaufenden Denken die Rede wäre. Freilich werden wir nicht verkennen, daß bei der Bildung des Scheins, wie Schiller sich dieselbe denkt, die Seele noch in dem gegenwärtigen Sinneseindruck weilt und aus demselben den Schein nur gewissermaßen heraushebt, an welchem immer noch das volle Bewußtsein

der Wirklichkeit haftet; bei der Association nach den modernen Theorieen hingegen findet ein Überspringen von der Empfindung zu der durch dieselbe aufgeregten bereits im Bewußtsein vorhanden gewesenen Vorstellung statt. Und so ist es nur die Absicht, jedem Mißverständnis vorzubeugen, welche mich veranlaßt, ausdrücklich zu erklären, daß der Zustand des Betrachtens, durch welchen der Schein hervorgebracht wird, nicht gleichbedeutend ist mit dem, was die moderne Wissenschaft unter dem Associieren der Vorstellungen versteht; er läßt sich bloß damit vergleichen.

Wenn Schiller mit seiner Annahme einer sinnlich-vernünftigen Äußerungsform des Geistes nicht im Gegensatz zur Psychologie der Gegenwart steht, so berührt er sich mit derselben in der Betonung der Einheit desselben, welcher immer er ist, ob er nun empfindet oder betrachtet oder denkt, ob er wahrnimmt oder begehrt oder fühlt, nach Vernunftgesetzen denkt oder will. Die Unterscheidung der Seelenvermögen hat bei ihm, wie wir schon oben betont haben, nur nominelle Bedeutung. Wie die neuere Psychologie hat Schiller auch darauf verzichtet, seine Lehre von der Wahrnehmung auf metaphysischen Grundsätzen aufzubauen. Er sieht durch das Vorhandensein der sinnlich-vernünftigen Thätigkeit des Menschen die Einheit des menschlichen Geistes dargestellt. Wäre sie nicht vorhanden, so würden wir auf die Unvereinbarkeit des empfindenden und des denkenden Geistes schließen müssen, und es gäbe für unsere auf Einheit der Erkenntnis dringende Vernunft ein Rätsel mehr. Da wir jedoch auch die sinnlich-vernünftigen Bewußtseinsgebilde des Scheins beobachten, wissen wir, daß die beiden Erkenntnisformen sich nicht ausschließen. Aber wie eine solche Thätigkeit zu Stande kommen kann, wie geartet der Geist ist, um bei der Berührung mit der Materie in solcher oder in anderer Thätigkeit zu erscheinen, das wissen wir nicht und wollen wir auch nicht wissen, wenn wir unseren Erkenntnisdrang nur innerhalb der uns gesetzten Grenzen zu befriedigen entschlossen sind. Daher verzichtet Schiller selbst auf die Erklärung des Phänomens der Empfindung, indem er dabei noch diesseits der Kantischen Erörterung der Empfindung stehen bleibt, insofern er

das Vereinigen der einfachen Empfindungen zu zusammengesetzten Empfindungen außer Betracht läßt. Und was thut die moderne Wissenschaft in diesem Punkte? Sie adoptiert entweder das Verfahren, vermittelst dessen Fichte das Verhalten des Geistes bei der Bildung der Empfindung nach seinem Wirken bei der Entwickelung der Empfindung zum Gedanken zu konstruieren sucht*), oder stellt wenigstens fest, daß einem solchen Verfahren nicht der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gemacht werden könne, wenn auch sein objektiver Wert dahingestellt bleibe. Oder aber sie begnügt sich damit, den Inhalt der Empfindung als ein nicht weiter zu Erklärendes und als den Ausgangspunkt aller psychologischen Erörterung hinzustellen, geradeso wie es Schiller thut.

---

*) So erklärt Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik § 26, S. 445 ff., die Empfindung — er nennt sie Sinneswahrnehmung oder Vorstellung —, indem er für ihr Zustandekommen unbewußte induktive Schlüsse annimmt, hebt aber zugleich hervor, daß diese Schlüsse von denjenigen, welche bei der Entwickelung einer einzelnen individuellen Vorstellung zur Gattungsvorstellung stattfinden, dadurch sich unterscheiden, daß wir bei den ersteren den Nervenreiz, welcher Gegenstand des Schlusses ist, für sich überhaupt nicht näher bezeichnen können, weil er für sich gar nicht in unserem Bewußtsein ist, während bei der Bildung einer Gattungsvorstellung aus einer individuellen Vorstellung doch letztere in unserem Bewußtsein sich aussondern läßt. Damit giebt Helmholtz zu, daß der eigentliche psychische Akt, durch welchen der Sinneseindruck seinen besonderen Wert innerhalb unserer Erfahrung bekommt, nur im Anschluß an die wissenschaftliche Beobachtung, daß auf einen Nervenreiz eine Vorstellung folgt, erschlossen werden kann, weil nie der bloße Nervenreiz, sondern immer schon der Sinneseindruck in unserem Bewußtsein ist. Deshalb können wir auch, wie Helmholtz ganz richtig bemerkt, die Urteile, welche solche Vorstellungen hervorbringen, auf dem gewöhnlichen Wege unseres Bewußtseins gar nicht einmal in die Form bewußter Urteile erheben, was doch bei den Urteilen der Fall ist, durch die wir die einzelne Bewußtseinserscheinung unter ihre Gattung einordnen: so daß auch nach Helmholtz' Theorie, wie bei Schiller, ein wichtiger Unterschied zwischen der Entstehung der Sondervorstellung und ihrer Weiterentwickelung zur Gattungsvorstellung bestehen bleibt.

II. Auch in den ästhetischen Theorieen nach Schiller hat sich überall, selbst bei denjenigen Gelehrten, deren Absicht von vornherein besonders auf die Bestimmung der objektiven Merkmale des Schönen gerichtet war, das Bedürfnis geltend gemacht, in mehr oder weniger ausführlicher Weise eine Theorie der Wahrnehmung zu geben, aus welcher die ästhetische Wahrnehmung abgeleitet werden könnte. Deshalb hätten schon im Vorhergehenden die Ansichten der Ästhetiker, welche in der Frage des Wahrnehmungsvorganges einen zum Vergleich mit der Schillerschen Theorie herausfordernden Standpunkt einnehmen, mit berücksichtigt werden können. Allein es schien rätlicher, dieselben im Zusammenhange mit dem, was sie über die Auffassung des Schönen lehren, vorzutragen, weil dadurch die eigenartige Stellung, welche der Schillerschen Behandlung dieses Teiles des Schönheitsproblemes in der Geschichte der Ästhetik zugestanden werden muß, am besten hervortritt.

Schiller faßt, wie wir gesehen haben, den Geist als einen durchaus einheitlichen hinsichtlich seiner drei Erscheinungsformen. Es ist derselbe Geist, welcher erkennt, welcher fühlt, welcher will. Er erreicht dadurch eine einfache Erklärung der besonders innigen Vereinigung dieser drei Elemente geistiger Wirksamkeit, durch welche sich die Auffassung des Schönen auszeichnet. Andererseits trennt er von einander nach den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung und nach den Stadien, welche er in seiner Thätigkeit durchläuft, den empfindenden Geist, welcher in sinnlicher Weise erkennt, fühlt und will, den betrachtenden Geist, welcher ästhetisch erkennt, fühlt und will, und den denkenden Geist, welcher denkend wie wollend nach dem Gesetz der Vernunft und mit Bewußtsein verfährt, und ermöglicht, indem er die Auffassung des Schönen der Stufe des betrachtenden Geistes zuweist, die Erklärung der besonderen Art von Erkenntnis, Gefühl und Wollen, welche derselben eigentümlich ist.

Daß die übrigen Ästhetiker das Gefühl der Lust, mit welchem wir uns des schönen Gegenstandes bewußt werden, neben der Erklärung des objektiven Bewußtseinsinhaltes berücksichtigt haben,

ist selbstverständlich. Für die einen ist auch sicherlich die unmittelbare Verbindung des Gefühls mit der Auffassung des schönen Gegenstandes bestimmend für ihre Theorie des dabei statthabenden Erkenntnisvorganges gewesen. Andere wieder ließen sich dadurch in keiner Weise leiten, weil sie einen derartigen innigen Zusammenhang zwischen Fühlen und Erkennen für jede Stufe des Erkennens annahmen. In jedem Falle braucht man, wenn man die Lehre Schillers mit derjenigen der ihm folgenden Forscher vergleichen will, nicht auf die Erklärung des Gefühles der Lust Rücksicht zu nehmen: die Stellung in dieser Frage ist durch die Art, wie der Erkenntnisvorgang aufgefaßt wird, von vornherein beeinflußt.

Demnach fragen wir zunächst, wie spätere Gelehrte den in der ästhetischen Wahrnehmung enthaltenen Erkenntnisakt bestimmt haben. Wir finden aber, daß auch bei diesen ebensowenig wie bei den modernen Psychologen von einem Mittelzustand allgemeiner Art zwischen Empfinden und Denken die Rede ist, sondern daß die ästhetische Wahrnehmung entweder mit dem Empfinden oder mit dem Denken zusammengebracht wird. Das letztere ist besonders bei den älteren Kunstphilosophen der Fall; die Verbindung der Auffassung des Schönen mit dem Empfinden ist mehr in der neueren Zeit vertreten worden.

Um nun mit denjenigen zu beginnen, welche zunächst nach Kant und Schiller berufen waren, die Lehre vom Schönen weiter zu fördern, so wollen wir zeigen, daß Schelling, Schopenhauer und Hegel in der ästhetischen Wahrnehmung eine Erkenntnisform sahen, welche eine höhere Stufe des Denkprocesses darstelle.

Schelling unterscheidet drei Arten des Vorhandenseins der Dinge in unserem Bewußtsein: das Sein, das Denken und das Anschauen. Sehr deutlich spricht er sich über das letzte im Bruno (S. W. IV, S. 292) aus: „Was aber das Anschauen insbesondere betrifft, so magst du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anschauung, welche sie sei, eine Einheit des Denkens und des Seins setzest, nur dich selbst fragen, was du eigentlich anschauest, wenn du sagst, daß du ein Dreieck oder einen Zirkel oder eine Pflanze

anschauest. Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Zirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du also das, was an sich ein Begriff oder eine Art des Denkens ist, eine Anschauung nennest, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Sein setzest; das aber, wodurch du es setzest, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Sein, sondern nur das sein, worin sie überall nicht unterschieden sind.“ Darnach versteht Schelling unter Anschauen nichts anderes als Schiller unter dem Denken, die Verbindung des Seins, des Empfundenen, mit dem Begriff, dem Gedachten, in einem Wahrnehmungsurteil. Das Anschauen ist demnach bei Schelling nicht die Durchgangsstufe zwischen Empfinden und Denken, sondern es ist der Akt, durch welchen ein eben sinnlich Empfundenes mit einem Teil des Inhaltes unserer Erfahrung, vertreten durch den Begriff, verbunden wird. Dasjenige aber, was Schelling an der angeführten Stelle Denken nennt, würde die moderne Psychologie nur als Vorstellung bezeichnen, als eine Erneuerung des Bewußtseins der durch einen Denkakt in einem Bewußtseinsgebilde zusammengefaßten Erfahrung. Daraus ergiebt sich, daß den drei Wahrnehmungsstufen Schillers unter den genannten drei Formen geistiger Thätigkeit bei Schelling nur zwei, das Sein oder Empfinden (Schelling nennt es auch objektives Erkennen) und das Anschauen gegenübergestellt werden können und daß wir uns durch die Erklärung, daß in der Anschauung Denken und Sein vereint seien, ja nicht verleiten lassen dürfen, das Anschauen Schellings dem Betrachten Schillers gleichzusetzen: das Anschauen bei Schelling, ich wiederhole es, entspricht dem Denken Schillers. Und wenn nun Schelling den Inhalt des Anschauens, das Wissen, als Erscheinung bezeichnet (S. 299), so können wir natürlich nicht diese Erscheinung mit dem zusammenwerfen, was Schiller Schein benennt. Die Erscheinung entsteht nach Schelling durch eine ganz untergeordnete Erkenntnisart, durch die der Reflexion oder des Verstandes (S. 299). Die absolute Erkenntnisart aber entspringt der Vernunft. Sie ist auch Anschauung,

aber übersinnliche Anschauung, Verbindung eines Seins, welches in der Empfindung gegeben wird, nicht mit dem Begriff, sondern mit der Idee. „Die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide sich völlig gleich verhält. . . . Die Natur dieser Einheit ist die der Schönheit und der Wahrheit selbst. Denn schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum, absolut eins sind, wie in den Gestalten der Götter" (S. 243). Wenn ich Schelling recht verstehe, so meint er damit, daß beim gewöhnlichen Anschauen, wo mit dem Empfundenen der empirische Begriff verknüpft wird, eine Art von Disharmonie bestehen bleibt, insofern dieser Begriff das Besondere ausschließt; es wird sozusagen das Besondere durch das Allgemeine vergewaltigt. Dagegen beim übersinnlichen Anschauen, wie es auch durch das Schöne hervorgerufen wird, erhebt sich vor dem Geiste die Idee, welche das Besondere der Empfindung nicht ausschließt, sondern in sich trägt, so daß das Besondere, der schöne Gegenstand, der konkrete Ausdruck dieser Idee ist. Nur das Vollkommenste aber ist im Stande, als Ausdruck der Idee zu dienen. Dieses Vollkommenste braucht nun nicht bloß an den konkreten Dingen erschaut zu werden; es läßt sich auch an und für sich erfassen, aber nicht durch das ästhetische Empfinden, sondern durch die Kraft des philosophierenden Geistes. Das Wahre und Schöne sind ein und dasselbe. „Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee" (S. 227).

Gerade dieser Umstand, daß Schelling das Wahre und Schöne untrennbar mit einander vereinigen will, zeigt uns, wie verschieden seine Theorie von der Schillers ist. Denn wenn nach Schelling das sinnliche Anschauen immer nur eine unvollkommene Ansicht von dem Dinge giebt, insofern dasselbe durch den Begriff, der nie das Wesen der Dinge ist, bestimmt wird, so giebt

uns die höhere Anschauung, die bei der Wahrnehmung des Schönen ausgeübt wird, die Idee, bestimmt also das Ding nach seinem wahren Wesen. Die Empfindung des Schönen ist es, welche — neben der im Philosophieren bethätigten Anschauung, welche von der gewöhnlichen Wahrnehmung eines Dinges durch den Begriff scharf geschieden ist — die endgültige Antwort auf die Frage giebt: Was ist das Ding? Schiller hingegen ist weit davon entfernt anzunehmen, daß uns das Was des Dinges im Schein, ob es nun der gewöhnliche oder der schöne ist, gegeben werde; es erscheint uns nur in der Form, in welcher unser Verstand es als ein Gewisses bestimmen kann, und zwar als ein Gewisses innerhalb unserer Erfahrung, unseres Bewußtseins. Das Wahre wird uns nur im Denken gegeben, und es ist nicht ein Gegenständliches, sondern nur das objektive Bewußtsein eines bestimmten Verhältnisses zwischen den Dingen. Demzufolge kann nach Schiller die Empfindung des Schönen niemals das erreichen, was das Denken erzielt, und die ästhetische Wahrnehmung ist nicht eine höhere Stufe des Wahrnehmungsurteils, sondern nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Empfindung und dem denkenden Erfassen der Ideen.

Mit der Theorie Schellings stimmt im wesentlichen die Schopenhauers überein. Es ist dies bereits von E. v. Hartmann Ästhetik I, S. 61 bemerkt worden. Ich brauchte daher hier auch gar nicht auf letztere einzugehen, wenn ich es nicht für zweckmäßig hielte, daß immer wieder auf die Unklarheit in dem principiellen Teile des Schopenhauerschen Systems hingewiesen werde, eine Unklarheit, welche sich auch auf das Gebiet der Ästhetik erstreckt, für deren Bearbeitung Schopenhauer nach dem ersten Eindruck seiner schriftstellerischen Individualität besonders beanlagt zu sein scheint.

Nach Schopenhauer durchläuft das menschliche Erkennen vier Stufen, die aber zum Teil einander koordiniert sind. Die erste ist die des sinnlichen Empfindens. Sie entspricht der geradeso bezeichneten Wahrnehmungsstufe Schillers. Die anderen, auf welchen der durch das sinnliche Empfinden gegebene Stoff ge-

wissermaßen bearbeitet wird, sind: das niedere und das höhere Anschauen und die Reflexion. Wir lösen dabei fünf Fragen: die Fragen nach dem Wo, dem Wann, dem Warum, dem Wozu und dem Was eines Gegenstandes. Auf die vier ersten Fragen antwortet sowohl das niedere Anschauen als das Reflektieren, auf die nach dem Was antwortet sowohl das Reflektieren als das höhere Anschauen. Wenn das Reflektieren eine der vier Formen des Seins, welche dem niederen Anschauen in erster Linie zufallen, bestimmt, so ist es nichts weiter als ein Fixieren oder Wiederholen des durch letzteres bereits gefundenen Ergebnisses. Wir haben also schon in diesem niederen Anschauen Verstandesakte, welche in der Reflexion durch die Vernunft nur nachgeprüft werden. So lehrt uns die niedere Anschauung z. B. die Art des Wirkens eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst u. a. Die Einordnung eines empfundenen Gegenstandes unter seinen Gattungsbegriff aber schreibt Schopenhauer bloß der Reflexion zu.

Wir haben hier nicht zu zeigen, weshalb die Trennung der Erkenntnis der räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmung eines Gegenstandes von seiner Bestimmung nach einem Begriff durchaus irrtümlich ist. Es liegt uns bloß ob, darauf hinzuweisen, daß Schopenhauers Lehre vom niederen Anschauen und Reflektieren mit den Bemühungen Schillers, wie Kants und Fichtes, nichts gemein hat, die gerade den Vorgang aufhellen wollten, durch welchen bei einer Wahrnehmung der Inhalt einer Empfindung unter einen Begriff einbezogen wird. Von diesem wichtigen Akt hören wir bei Schopenhauer nichts, und infolgedessen werden wir auch nicht annehmen, daß von ihm ein dem Schein Schillers entsprechendes Bewußtseinsgebilde aufgestellt werde.

Indessen könnten wir dazu beim ersten Anblick durch das veranlaßt werden, was er über das Ergebnis der höheren Anschauung sagt. Dieselbe führt nämlich, indem das Gemüt sich dabei gänzlich in den Gegenstand, der uns in sinnlicher Auffassung gegenwärtig ist, verliert, zu der Auffassung der Idee

desselben, der ewigen Form, in welcher alle Gegenstände derselben Gattung erscheinen. Wer würde hierdurch nicht daran erinnert, daß der Schein Schillers auch ein geläutertes Empfindungsbild darstellen soll, in welchem nur die Züge vorhanden sind, welche allen Gegenständen derselben Erfahrungsgruppe in der Empfindung gemeinschaftlich sind? Und doch welcher tiefgehende Unterschied! Dieses geläuterte Empfindungsbild ist für Schiller weiter nichts als der Bewußtseinsbestand, von dem aus das Objekt, welches ihm entspricht, unter die Objekte einbezogen werden kann, die in gleicher Weise das Gemüt berührt haben; nur die Geltung der neuen Erfahrung innerhalb unserer bisherigen Erfahrung kann dadurch bestimmt werden, während wir über das Wesen des gerade auf uns einwirkenden Gegenstandes nichts erfahren. Nach Schopenhauer hingegen ist uns mit diesem geläuterten Empfindungsbilde das Wesen des Dinges selbst gegeben. Und dieses selbe Wesen der Dinge soll uns auch auf dem Wege des Reflektierens durch die Philosophie gegeben werden können, indem die Bewußtseinsprodukte der niederen Anschauung durch Begriffe zu einem abstrakten, bleibenden Wissen erhoben werden! Wobei Schopenhauer obendrein ganz vergißt, daß er dem niederen Anschauen nur die Beantwortung der Fragen nach den räumlichen, zeitlichen und kausalen Verhältnissen des Dinges zugeschrieben hat.

Daß die beiden Philosophen auch hinsichtlich der Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung weit auseinandergehen, ist nach dem eben Auseinandergesetzten leicht einzusehen. Schopenhauer nämlich führt, wie Schelling, alle ästhetische Wirkung auf die Anschauung der Idee eines Gegenstandes zurück. Schiller aber sieht, wie wir wissen, nicht im Schein überhaupt, sondern nur im schönen Schein das Bewußtseinsgebilde, mit dem ästhetische Lust verbunden ist.

Ich wende mich nun zu der Besprechung des Verhältnisses, welches in betreff der Erklärung der ästhetischen Wahrnehmung zwischen Hegel und Schiller besteht.

Was Schiller Wahrnehmung nennt, vollzieht sich nach Hegel

in zwei Akten. Das Ergebnis des ersten, welcher von ihm als ein Aufnehmen oder Auffassen des Unmittelbaren bezeichnet wird, ist die sinnliche Gewißheit; er versteht darunter dasselbe wie Schiller unter Empfindung. Das Ergebnis des zweiten, das Bewußtseinsgebilde, in welchem uns die Überzeugung sich darstellt, daß der uns vorschwebende Gegenstand irgend etwas, z. B. ein Haus ist, heißt bei ihm Wahrnehmung. Das Wort ist also bei ihm in engerem Sinne gesetzt als bei Schiller, insofern es das Bewußtwerden sinnlicher Reize nicht mitumfaßt. Wenn andererseits Hegel auch die Verknüpfung von Vorstellungen, d. h. Erinnerungsbildern von Wahrnehmungen, als Wahrnehmen bezeichnet, wie er dies verschiedentlich thut, so hat das Wort wieder eine weitere Bedeutung als bei Schiller. Eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung giebt es bei Hegel nicht. Bei dem Akte der Wahrnehmung aber soll der Geist durchaus gebunden sein. „Es [das Bewußtsein] hat ihn [den Gegenstand] nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtsein sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtsein der Möglichkeit der Täuschung" (Phänomenologie des Geistes, S. W. II, S. 86). Die moderne Psychologie (und auch Schiller) würde die Täuschung natürlich anders erklären. Die Behauptung aber, daß der wahrnehmende Geist nur als reines Auffassen sich verhalte, zeigt uns, daß Hegel ebensosehr die moderne Associationslehre, soweit sie gewisse Vorgänge auf spontane Vergleichungs- oder Wahlakte des Geistes zurückführt, wie die Lehre Schillers vom Schein ablehnen müßte.

Nun verwendet er aber doch auch den Ausdruck Schein oder Erscheinung sowohl im allgemeinen Sinne als auch im besonderen, für den ästhetischen Schein. So sagt er in der Phä-

nomenologie (S. W. II, S. 108): „Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Übersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung.“ Das soll heißen: Wenn ich die sinnlichen Eindrücke und die Begriffe, unter welchen sie zusammenzufassen sind, richtig erkennen will, so muß ich sie als Erscheinung des Übersinnlichen erkennen. Das ist die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung. So erstreckt sich also das Gebiet des Scheins über den Inhalt der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung, über das Empfundene und Gedachte, wenn wir es mit Schiller bezeichnen wollen, soweit das letztere nicht das Übersinnliche, die Ideen, zum Gegenstande hat. Während bei Schiller der Schein sowohl der Empfindung als dem Gedachten einschließlich der Wahrnehmungsurteile gegenübersteht, ist bei Hegel das Empfundene wie das Wahrgenommene Schein des Übersinnlichen.

Hinsichtlich des schönen Scheins aber könnte man zunächst eine völlige Übereinstimmung zwischen den beiden Denkern zu finden hoffen, wenn man liest, in welcher Weise Hegel denselben charakterisiert. Genau, wie Schiller, setzt er als Merkmale des schönen Scheins Freiheit und Unendlichkeit. Auch die anderen Bestimmungen desselben überzeugen mich davon, daß Hegel in diesem Teile seiner Theorie wesentlich von Schillers Ästhetischen Briefen, auf die er ja auch in der Einleitung zu seiner Ästhetik eingeht, beeinflußt ist. Der psychische Vorgang aber, vermittelst dessen uns der schöne Schein in seiner Bedeutsamkeit zum Bewußtsein kommt, ist doch bei Hegel ein ganz anderer, oder vielmehr es fehlt bei ihm ganz und gar der Versuch, eine psychologische Erklärung desselben zu geben. Als ein Freies und Unendliches kommt nach beiden das Schöne uns zum Bewußtsein. Frei und unendlich ist auch der Geist in der Auffassung des Schönen nach beider Lehre. Ferner ist es bei beiden die Anschauung, durch welche dieselbe sich vollzieht, und nicht das abstrakte Denken. Aber: während Schiller zeigt, daß,

wenn in einem Endlichen das Unendliche oder die Idee auf dem Wege des Denkens aufgefaßt werden soll, die endliche Anschauung in den Schein der Idee zuvor umgewandelt sein muß, so daß das Auffassen des Scheines einer Idee notwendige Bedingung für die denkende Erkenntnis einer Idee in dem Endlichen der Anschauung ist, meint Hegel, daß die ästhetische Auffassung der Idee neben der denkenden Erkenntnis als eine besondere Äußerungsform des absoluten Geistes stehe, daß beide Äußerungsformen von einander durchaus unabhängig seien, ebenso wie die dritte, die religiöse, und daß diese drei Formen zeitlich von einander getrennt aufträten, indem nämlich die ästhetische Auffassung der religiösen und philosophischen als die unvollkommenere Form vorangehe, über welche dann der Geist hinausstrebe, aber wohlgemerkt, ohne ihrer als notwendiger Durchgangsstufe zu bedürfen.

Die bisher von uns behandelten Ästhetiker sahen in der ästhetischen Wahrnehmung eine reinere Form des Denkens, so zwar, daß Schelling und Schopenhauer durch dieselbe das Wesen der Dinge selbst gegeben sein lassen, wie es auch in anderer Weise das philosophische Erkennen vermittelt, während Hegel noch einen Unterschied macht zwischen der ästhetischen, religiösen und philosophischen Äußerungsart des absoluten Geistes und die reine Offenbarung des Wesens der Dinge der letztgenannten vorbehält, während die anderen dasselbe in unvollkommenerer Weise zum Bewußtsein brächten, insbesondere die ästhetische Wahrnehmung nur den Schein dieses Wesens darböte, aber freilich einen höheren Schein, als derjenige ist, der im gewöhnlichen Wahrnehmen aufgefaßt wird.

Andere Gelehrte, welche ebenfalls die ästhetische Wahrnehmung von der Gemeinschaft des sinnlichen Empfindens loslösen und dem denkenden Erkennen zuweisen, scheiden die durch letzteres gewonnenen Erkenntnisse nicht nach ihrem Werte, indem sie dieselben an einem absoluten Wissen messen, sondern nach ihrem Inhalte und schreiben dem entsprechend der Wahrnehmung

des Schönen eine besondere Art der Erkenntnisse zu, welche durch die anderen Formen des höheren Erkennens nicht vermittelt werde.

Zu dieser Gruppe gehört die ganze Schar der Formalisten, welche auf Herbartischen Grundanschauungen die Ästhetik auszubauen suchten. Dieselben haben verschiedentlich Schiller als zu ihnen gehörig bezeichnet. Mit wie wenig Recht, wollen wir fürs erste zeigen, indem wir Zimmermanns Ansicht über die ästhetische Wahrnehmung derjenigen Schillers gegenüberstellen.

Das Schöne erweckt nach Zimmermann in uns eine Lust, welche auf das innigste mit der Vorstellung gewisser Verhältnisse verknüpft ist, in denen der schöne Gegenstand oder vielmehr seine Vorstellung zu einer anderen ihr homogenen Vorstellung steht. So empfinden wir z. B. ästhetische Lust, wenn ein durch die Sinne gegebener Gegenstand sich als ein charakteristisches Abbild der ihm entsprechenden Begriffsvorstellung darstellt. Dabei wird aber auf seine Realität und Bedeutung keine Rücksicht genommen. Das schöne Pferd gefällt nicht, weil es ist; auch kommt es uns als Pferd gar nicht zum Bewußtsein. „Die Formen der Logik sind auf das Sein und Erkennen, die der Ästhetik auf das Gefallen gerichtet“ (Ästhetik als Formwissenschaft § 80, S. 34). Bei der ästhetischen Auffassung findet eine Beziehung der durch den Gegenstand in uns hervorgerufenen Vorstellung auf eine andere Vorstellung statt, ohne daß wir nach der Bedeutung dieser wie jener fragen.

Ist die Vorstellung des Gegenstandes, welche in ihrer Verbindung mit einer anderen den ästhetischen Eindruck erzeugt, durchaus bedeutungslos, so steht sie dem vollständig gleich, was Schiller als Empfindung bezeichnet. Die Vorstellung aber, zu welcher jene in Beziehung gesetzt wird, entspricht dem Allgemeinen (Begriff oder Idee), dem nach Schiller im Denken die geläuterte Empfindung entgegengesetzt wird, aber freilich nur hinsichtlich ihrer Erscheinung, nicht hinsichtlich der Bedeutung; während jenes Allgemeine bei Schiller der Vertreter einer bestimmten Erfahrungsgruppe ist, mangelt ja der Vorstellung,

welche nach Zimmermann beim ästhetischen Urteile mitwirkt, das Bewußtsein der Realität.

Bei der Erklärung nun, welche Schiller von dem ästhetischen Urteile giebt, spielt die Empfindung auch nur insofern eine Rolle, als sich aus ihr ein anderes Gebilde entwickelt, welches den ästhetischen Eindruck hervorruft, der Schein, und das Allgemeine nur insofern, als die Entwickelung der Empfindung zum Schein beeinflußt ist durch das Allgemeine, indem aus der Empfindung die Züge ausgeschieden werden, welche jenem fremd sind. Bei diesem Läuterungsproceß aber wirkt der Geist, ohne sich des Allgemeinen neben dem Besonderen bewußt zu sein, während dies beim Denken der Fall ist. Bei Zimmerman hingegen sind beide Glieder, welche das ästhetische Urteil berücksichtigt, dem Geiste gegenwärtig, und es entspringt die Bildung der Vorstellung von dem zwischen ihnen bestehenden Verhältnis einer Vergleichung derselben. Es ist geradezu ein Denkproceß (§ 22), der freilich bei Zimmermann eine andere Bedeutung hat als bei Schiller — denn es kennt Zimmermann ebensowenig wie Herbart einen in der anders gearteten Seelenthätigkeit begründeten Unterschied zwischen dem durch sinnliche Berührung mit dem Gegenstand hervorgerufenen Vorstellen und der Verbindung der Vorstellungen im Denken. Der Erkenntnisvorgang, der sich beim ästhetischen, und der, welcher sich beim theoretischen Wahrnehmen abspielt, sind eben nur dadurch von einander verschieden, daß in dem einen Falle das Bewußtsein der Realität der Vorstellungen fehlt, in dem anderen aber vorhanden ist. Aus dieser Gegenüberstellung geht hervor, daß die Ergebnisse des verstandesmäßigen Denkens und der ästhetischen Wahrnehmung bei den beiden Forschern aus ganz anderen Gründen sich von einander unterscheiden.

Darnach ist es auch ganz natürlich, daß Zimmermanns Ästhetik einen Schein im Sinne Schillers nicht aufweist, ebensowenig wie seine Geschichte der Ästhetik diesem Punkte der Schillerschen Theorie gerecht wird. Wohl legt auch er auf die Forderung des Scheins bei Kunstwerken Gewicht, versteht aber dar-

unter lediglich die Illusion der Bewegtheit oder des Lebens und der Beseeltheit oder Geistigkeit, welche wir durch die Vorstellung des schönen Gegenstandes erhalten sollen. Der Beweisführung, durch welche er die Notwendigkeit dieses Scheins bei der Behandlung der Form der Ausgleichung festzustellen sucht, vermag ich nicht zu folgen. Ein Satz wie: „Das Subjekt, das den Schein um der Erhöhung des Gefallens oder Mißfallens des Seins willen erregt, erscheint nicht minder verständig als der im vollendeten Vorstellen gegebene Vorstellungsinhalt, der, um desto auffälliger zu erscheinen, seine zeitweise Verdunkelung verursacht“ (§ 140, S. 58), enthält, wie ich glaube, einen unlösbaren Widerspruch in der Zulassung der Thätigkeit eines beobachtenden Geistes neben der Selbstbestimmung der Vorstellungen, auf welcher letzteren doch die Herbartische Psychologie beruht. Allein wie dem auch sei, soviel ist klar in den Ausführungen Zimmermanns, daß der von ihm angenommene Schein des Lebens und der Geistigkeit nur ein Charakteristikum des Schönen neben anderen ihm koordinierten ist, während der Schein bei Schiller eine Bestimmung des Schönen enthält, welche bei allen anderen Bestimmungen desselben vorausgesetzt wird. Bei Zimmermann muß ein Gegenstand, um als schön empfunden zu werden, ebensowohl harmonisch oder korrekt sein, wie belebt und durchgeistigt erscheinen. Nach Schiller hingegen muß er als Schein in unserem Bewußtsein vorhanden sein, wenn überhaupt die Eigenschaften, auf Grund deren er schön ist, in unserem Bewußtsein hervortreten sollen.

Um die Verschiedenheit der beiden Theorieen festzustellen, beachten wir ferner, daß Schiller die ästhetische Lust wohl aus einem Verhältnis ableitet, aber aus dem Verhältnis des Bewußtseinsgebildes des Scheins zu den Kräften unseres Geistes, und dieses Verhältnis wird nicht vorgestellt: indem der entstehende Schein dem Bedürfnis unseres sinnlich-vernünftig wirkenden Geistes entspricht, empfinden wir ästhetische Lust. Dem gegenüber führt Zimmermann die Entstehung des mit der Auffassung des Schönen verbundenen Gefühles auf die Wahrnehmung des Verhältnisses zweier Vorstellungen zu einander zurück, oder

vielmehr: das durch die besondere Beschaffenheit der beiden Vorstellungen bedingte Verhalten derselben zu einander ist es, was nach seiner Ansicht Lust erregt.

Wenn endlich von Zimmermann das Verhältnis, in welchem die Vorstellung eines Gegenstandes zu einer anderen steht, als Form bezeichnet wird und insbesondere diejenigen Verhältnisse, deren Vorhandensein die ästhetische Lust erklärt, als ästhetische Formen hingestellt werden, so ist klar, daß der Begriff der Form in Schillers Ästhetischen Briefen ein ganz anderer ist. Schöne Form im Sinne Schillers faßt den Ideengehalt zusammen, welcher im schönen Schein, der besonderen Art der Erscheinung, die der schöne Gegenstand in unserem Bewußtsein annimmt, zur ästhetischen Auffassung kommt, ohne daß uns dabei irgend eine andere Vorstellung gegeben wäre, durch deren Beziehung auf die Vorstellung des schönen Gegenstandes jener Ideengehalt erzeugt würde. Die schöne Form ist also keineswegs der zusammenfassende Ausdruck für die Gesichtspunkte, nach denen ich die betreffenden Vorstellungen verbinde. Indem ich sie auffasse, werde ich mir nicht bewußt, daß die Vorstellung des schönen Gegenstandes größer, kräftiger, reicher ist als ihr Gegenbild oder daß sie, verglichen mit diesem, von harmonischer Geistigkeit beseelt und bewegt erscheint, wie Zimmermann § 166, S. 70 meint. Vielmehr ist nach Schillers Ansicht die schöne Form die Zusammenfassung aller der Eigenschaften des Gegenstandes, durch welche er meinem Gemüte Anlaß zur unendlichen Bethätigung seiner sinnlich-vernünftigen Anlage giebt. Es war also ein Irrtum, in welchem sich Zimmermann hinsichtlich des Schillerschen Begriffes von Form befand, da er seiner Ästhetik das Wort aus den Ästhetischen Briefen als Motto vorausschickte: „Die Vertilgung des Stoffes durch die Form ist das wahre Kunstgeheimnis des Meisters.“ Von einer Einbeziehung der Theorie Schillers unter die von Herbart und Steinthal zuerst eingeschlagene formalistische Richtung der Ästhetik kann keine Rede sein.

Das zeigt sich auch, wenn wir dieselbe mit dem vergleichen, was Siebeck in einer eigenen Monographie (Das Wesen der

ästhetischen Anschauung, Berlin 1875) mit Benutzung der Grundlagen der Psychologie jener beiden Forscher über die Auffassung des Schönen gelehrt hat.

Siebeck behandelt zunächst die Elemente, aus denen sich jede durch die Sinne vermittelte Erkenntnis eines Dinges zusammensetzt, und unterscheidet dabei Empfindung, Wahrnehmung und Anschauung. Durch die Akte, welche er als Empfindung und Wahrnehmung bezeichnet, kommen diejenigen Bewußtseinsgebilde zu Stande, welche Schiller als Empfindungen bezeichnet. „In der Wahrnehmung besitzen wir das Ding als einen Komplex mehrerer in gegenseitiger Beziehung stehender Empfindungen. . . . Die bloße Empfindung bezeichnet noch kein Objekt als solches; dies ist erst der Fall in der Wahrnehmung, deren Eigentümlichkeit in der zu der Empfindung hinzutretenden Gewißheit besteht, die aussagt, es sei dort ein durch die gegenwärtige Empfindung indiciertes, für sich bestehendes und geformtes Objekt, das als solches sich von anderen Objekten unterscheide“ (S. 19f.). Dieses wahrgenommene Objekt nun unterliegt im weiteren Verlaufe des Erkenntnisvorganges der Anschauung. „Selbst die mit der Wahrnehmung meistens verbundene Subsumtion des Percipierten unter einen Gattungsbegriff, auf Grund deren wir dem Objekte einen Namen (nomen appellativum) beilegen, ist streng genommen schon ein Element der Anschauung“ (S. 20). Natürlich haben wir uns bei der Unterscheidung der psychischen Vorgänge der größten Strenge zu befleißigen, und so stellen wir mit Befriedigung fest, daß auch Siebeck dasjenige, was Schiller als einen Denkakt auffaßt, die Beziehung einer Empfindung auf die durch den Begriff dargestellte Gruppe unserer früheren Erfahrung, als eine Art der psychischen Vorgänge ansieht, die samt und sonders als die andere Hauptgruppe psychischer Akte der Empfindung und Wahrnehmung gegenüberstehen. Wie die Beziehung eines Gegenstandes auf seinen Begriff, so bezeichnet Siebeck auch die seiner Teile auf einander und auf das Ganze als Anschauung (S. 20). Ferner nennt er so das Bewußtseinsgebilde, das, aus verschiedenen sinn-

lichen Wahrnehmungen zusammengesetzt, alle diejenigen gemeinsamen Züge bietet, welche die einzelnen wahrgenommenen Gegenstände zeigten. Es würde dies dem Allgemeinen oder dem Begriff entsprechen, auf welchen Schiller den Schein im Denkakt beziehen läßt. „Die Anschauung geht ferner nicht bloß auf den einzelnen einmal gesehenen Gegenstand, sondern umfaßt auch eine Vielheit von gleichartigen Gegenständen, deren gemeinsame Merkmale sie in sich aufnimmt. Dadurch nähert sie sich der wesentlichen Eigentümlichkeit des Begriffes, von dem sie sich jedoch dadurch unterscheidet, daß sie ihren Inhalt immer in der Form der sinnlichen Wahrnehmung festhält, während der Begriff die abstrakte Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale ist, die erst aus einer absichtlichen theoretischen Bearbeitung der Anschauung hervorgeht“ (S. 22). Ja, die Anschauung erstreckt sich nicht bloß auf sinnliche konkrete Gegenstände, sondern auch auf allgemeine Verhältnisse von Dingen und Zuständen, sofern in diesen eben eine Vielheit von Beziehungen in eine bestimmte Form gebracht ist (S. 23). Nachdem Siebeck dergestalt die Anschauung in zwiefacher Weise festgestellt hat als: 1. das Bewußtseinsgebilde, in welchem uns das Verhältnis einer Wahrnehmung (oder auch einer aus einer solchen hervorgegangenen Vorstellung) zu einer anderen Vorstellung klar wird, und 2. als die Vorstellung, auf die wir eine Wahrnehmung oder Vorstellung beziehen, zeigt er, daß die Wahrnehmung des Schönen, die ästhetische Anschauung, Anschauung sei in ersterem Sinne, daß sie Beziehung des durch sinnliche Wahrnehmung Aufgefaßten auf eine gewisse Vorstellung sei, und zwar werde dasselbe bezogen auf eine Anschauung im zweiten Sinne, nämlich auf die Vorstellung der erscheinenden Persönlichkeit (S. 62). Diesen Vorgang nennt er die ästhetische Apperception. Derselbe ist aber noch in einem Punkte näher zu charakterisieren. Das Beziehen einer Wahrnehmung oder Vorstellung auf eine andere, als zu der gehörig sie aufgefaßt werden soll, kann sich in zweierlei Weise vollziehen, in der des diskursiven Denkens und in der der unmittelbaren Anschauung (S. 28). Letzteres ist der Fall bei

der ästhetischen Auffassung eines Gegenstandes. Leider hat Siebeck nicht gezeigt, wie das diskursive Denken und das unmittelbare Anschauen, der prüfende Vergleich der beiden Bewußtseinsgebilde — denn dies soll unter dem diskursiven Denken verstanden werden — und das instinktive Bewußtwerden, daß der zur Auffassung kommende Gegenstand unter einen gewissen Gesichtspunkt fällt — nichts anderes kann er doch unter der unmittelbaren Anschauung sich gedacht haben — unter demselben Begriff des Anschauens vereinigt werden können. Wir wissen nicht, wie das ästhetische Anschauen ein Anschauen genannt werden kann, wenn es sich doch in fundamentaler Weise von dem Anschauen im allgemeinen unterscheidet.

Brauche ich darnach noch auseinanderzusetzen, worin sich Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung von der Siebecks unterscheidet? Während dieser die ästhetische Wahrnehmung zu den über der sinnlichen Wahrnehmung stehenden Denkvorgängen schlägt und dadurch der Möglichkeit beraubt ist, dieselbe von der Einordnung eines Gegenstandes unter seinen Begriff zu scheiden, zieht Schiller die Auffassung des Schönen zu denjenigen über die Wirksamkeit der Sinne hinausgehenden seelischen Bethätigungen, welche jedem begrifflichen Erfassen der Gegenstände vorausgehen, und trennt dadurch auf das natürlichste die ästhetische Wahrnehmung von allem begrifflichen Denken. Während Siebeck in der durch unmittelbare Anschauung hervorgerufenen Vorstellung der erscheinenden Persönlichkeit den Grund des Gefallens am Schönen findet, ist es bei Schiller die Scheinsform des Gegenstandes, welche dem ihrer sich bewußt werdenden Geiste einen Stoff bietet, der ihm selbst angemessen ist und in immer höherem Maße angemessen ist, je mehr er dem Geist als Vernunft Ideen und dem Geist als Einbildungskraft Fülle des Stoffes zeigt.

Wie Siebeck, zeichnet sich auch von Kirchmann, der im übrigen weit von ihm abweicht, durch ausführliche Behandlung der bei der Wahrnehmung des Schönen in Betracht kommenden psychischen Vorgänge aus.

Er scheidet alle Erkenntnisvorgänge in die drei Gruppen des Wahrnehmens, Denkens und Erkennens. Das Wahrnehmen in seiner Terminologie ist gleichbedeutend mit der Empfindung Schillers. Was er aber unter Denken und Erkennen versteht, ist bei Schiller unter dem Begriffe des Denkens zusammengefaßt. Eine Zwischenstufe zwischen Wahrnehmen und Denken kennt er nicht. Der Schein aber ist für ihn das Unrichtige in der Sinneswahrnehmung.

Die Wahrnehmung des Schönen ist nach Kirchmann ein komplizierter Denkvorgang. Denn es besteht dieselbe: 1. in der Erkenntnis, daß der das Lustgefühl in uns hervorrufende Gegenstand nur ein Bild ist und nicht etwas Wirkliches; 2. in der Erkenntnis der Gefühle, welche in dem Gegenstand zum Ausdruck gebracht sind, und 3. in der Aneignung dieser Gefühle. Nur der letzte Akt ist nicht als Denkakt zu bezeichnen. Die beiden ersten hingegen setzen ein über die Bedeutung des Gegenstandes aufklärendes Denken voraus. Insbesondere muß ich, wenn ich die in dem Gegenstand dargestellten Gefühle erkennen soll, eine Ausdeutung der Zeichen, durch welche dieselben versinnbildlicht sind, vornehmen. Freilich betont Kirchmann mit Nachdruck, daß das Schöne immer ein Konkretes, das Bild eines Realen, sei; aber die Wirkung desselben hängt doch nach seiner Darstellung nicht so sehr von seiner sinnlichen Wahrnehmung als von seiner Bearbeitung durch das Denken ab. Dieser Umstand schließt die Annahme, daß die Bildlichkeit des Schönen mit dem Schein desselben bei Schiller zusammenfalle, eine Annahme, zu welcher einen manche Sätze Kirchmanns verführen könnten, vollständig aus.

Und was versteht Kirchmann unter einem Bilde? Bild (Ideal) ist ihm die Nachbildung eines Realen. Das Bild eines Turmes ist die Nachbildung eines Turmes in Holz oder Gips oder mit Farben u. s. w. Für Schiller ist der Schein eines Turmes im ästhetischen Sinne, wie wir wissen, nicht die Nachbildung desselben in irgend einem Materiale; er scheidet ja im Gegenteil ausdrücklich den Nachahmungstrieb von dem

Spieltrieb, dem Trieb zur Erzeugung des ästhetischen Scheins. Freilich kennt auch Kirchmann Bilder, welche nach einem Realen lediglich durch unsere Vorstellungskraft (eine besondere Art des Denkens) geschaffen werden, nämlich bei der Wahrnehmung des Naturschönen. Die Annahme derselben aber, welche notwendig ist, wenn er sein Princip der Bildlichkeit retten will, ergiebt für diese eine doppelte Art: „Die zweite Bestimmung des Schönen ist die Bildlichkeit. Kein Schönes kann dieselbe entbehren. Diese Bildlichkeit kann hergestellt werden: 1. in dem bloßen Denken des Beschauers oder 2. in einem besonderen wahrnehmbaren Material, wodurch sich das Schöne von seinem Gegenstande völlig trennt und als ein Sinnliches, aber Bildliches, ihm gegenübertritt" (Ästhetik II, S. 72). Die gemalte Rose ist also an sich ein Bild, die wirkliche Rose muß erst als Bild gedacht werden. Daß damit in die Wahrnehmung des Schönen ein schwerwiegender Unterschied hineingebracht wird, während wir doch davon bei dieser selbst nichts beobachten, ist ein auf der Hand liegender Mangel der Kirchmannschen Lehre. Bei Schiller muß auch nach der sinnlichen Empfindung des Kunstschönen im Gemüt der Schein desselben entstehen, und der Begriff des Scheins ist für ihn ein durchaus einheitlicher: der Schein entsteht ausschließlich durch unsere Betrachtung, durch den inneren psychischen Vorgang; und er scheidet sich lediglich nach der Beschaffenheit der Objekte, durch deren Anregung er in uns entsteht, in den gewöhnlichen und in den schönen Schein. Bei Kirchmann hingegen liegt von vornherein eine Zweiteilung vor, indem das Bild ein unserem Wahrnehmen unmittelbar Gegebenes oder aber ein durch unser Denken Herzustellendes ist. Und während Schiller aus dem ästhetischen Schein alle Wirkungen des Schönen ableitet, will Kirchmann mit dem Ausdruck Bild nur gewisse Seiten desselben bezeichnen, indem er, um die anderen zu bestimmen, noch annimmt, daß das Schöne ein Seelenvolles und ein Idealisiertes sei.

Daß die Objektivierung der Gefühle im Schönen, wie sie Kirchmann aufstellt („Das Schöne ist das idealisierte Bild eines

seelenvollen Realen, welches die ästhetischen Lustgefühle in sich trägt") Schillers Theorie ganz fern liegt, braucht kaum bemerkt zu werden. Nicht dadurch, daß wir in dem Objekte Zeichen oder Bilder (Symbole) der Gefühle wahrnehmen, entstehen, durch Mitteilung des Affekts, diese Gefühle im Herzen des Beschauers. Schillers Meinung ist, wie wir gesehen haben, daß sie dadurch erzeugt werden, daß eine Übereinstimmung der zu unendlicher Wirksamkeit entfesselten Kräfte des Gemütes mit dem zum Schein zu gestaltenden, in der Empfindung gegebenen Gegenstande vorhanden ist.

Unter den an dritter Stelle in Betracht zu ziehenden Ästhetikern, welche die Wahrnehmung des Schönen aus der sinnlichen Empfindung heraus zu erklären unternehmen, nenne ich Carrière, dessen Charakteristik des ideellen Gehaltes in der Wahrnehmung des Schönen vielfach an Schillers Auseinandersetzungen in den Ästhetischen Briefen anklingt, zum Teil auch auf dieselben ausdrücklich zurückgeführt wird.

Carrière zeigt in dem Eingange seiner Ästhetik zunächst, daß alles, was durch Sinnesempfindung in uns ist, nur Zustand unseres Geistes, also subjektiv ist: daher sei auch das Schöne, weil es durch die Sinne aufgenommen wird, subjektiv. Es ist aber weiter nach ihm in der Empfindung, in der reinen Sinnesthätigkeit, weiter nichts gegeben als ein Nebeneinander oder Nacheinander unzusammenhängender Reize. „Daß diese mannigfachen Reize sich zu einem Ganzen ordnen und daß dies Ganze den Ausdruck geistigen Lebens in seiner Einheit kundgebe, dazu gehört die Auffassung des Bewußtseins oder die denkende Seele." Wie dieser Satz zu verstehen ist, zeigen folgende Worte: „Eine Gehirnbewegung ist so wenig ein Gedanke als eine Saitenschwingung ein Ton: erst in der fühlenden, denkenden Subjektivität vermag die äußere Bewegung, ein bloß Objektives, die Empfindung des Schalls oder die Vorstellung zu erregen, das heißt die Subjektivität anzuregen, das Gefühl oder den Gedanken in sich hervorzubringen." So muß zunächst

aus dem Zustand unseres Ich, welcher durch die Sinnesthätigkeit hervorgerufen ist, ein Gefühl oder ein Gedanke werden in unserem Bewußtsein. Mit dieser Bestimmung der Vorstellung geht also Carrière noch nicht über das hinaus, was Schiller unter Empfindung versteht. Er schreibt derselben weiter nichts zu als die Objektivität und den Zusammenhang, die ja nach Schiller jeder Empfindung eigen sind. Er fährt dann fort: „Es ist das im Wechsel beharrende, einheitliche Selbstbewußtsein oder die Seele, welche ein Bild sieht oder eine Melodie hört, wenn sie die verschiedenen Farbenreize zu einem Ganzen verknüpft, das sofort ihr einen bestimmten Gedanken erweckt und ausspricht“ ... Und weiter unten: „Im Sinnesorgan vermischen sich mehrere Eindrücke, wenn sie zusammentreffen; ... Aber die Vorstellungen, welche die Seele nach den Empfindungseindrücken als die besonderen Farbenbilder gestaltet, rinnen nicht in ein Grau zusammen, wenn sie zugleich vor dem Bewußtsein stehen“ ... So kommt zu der Objektivität (Bewußtheit) und dem Zusammenhang die Deutlichkeit. Und endlich: „Doch die bloße Reihe der Töne ist noch keine Melodie, die bloße Sammlung größerer und kleinerer Farbenpunkte noch kein Bild. Werden sie uns in einem gesetzlosen und wirren Durcheinander geboten, so bereitet sich die Seele keineswegs aus ihnen das Wohlgefühl des Schönen.“ Soll die zur Vorstellung in unserem denkenden Bewußtsein erhobene Empfindung von dem Wohlgefühl des Schönen begleitet sein, so muß der Zusammenhang derselben auf einer in den Objekten liegenden Ordnung beruhen. „Es gehört eine Mannigfaltigkeit von Formen und Tönen dazu, um den Eindruck des Schönen zu machen, und jene muß in sich selber so geordnet sein, daß sie dem zusammenfassenden Bewußtsein entgegenkommt, indem sie eine eigene Zusammenstimmung zum Ganzen, eine innenwaltende Einheit kundgiebt. Bloß sinnliche Reize gewähren dem Geist keine Befriedigung. Er will das Wahre, das Gute, sein Reich ist der freie Gedanke, und in dies Reich muß sich der Eindruck der Außenwelt sofort erheben, er muß vernunftgemäß erscheinen, wenn eine Freude des Geistes erweckt werden

soll.“ Es sind also nur eine ganz bestimmte Art von Vorstellungen, die das Gefühl des Schönen in uns erregen: diejenigen, welche hervorgehen aus Empfindungsreizen, die in einer ganz bestimmten Weise geordnet sind. Hier aber haben wir den großen Hiatus in Carrières Erörterung der ästhetischen Wahrnehmung. Erscheint der Gegenstand schon dadurch vernunftgemäß, daß ich ihn in der den schönen Gegenständen eigenen Form, Anordnung, Verbindung vorstelle, d. h. zu einem zusammenhängenden und deutlichen Bewußtseinsgebilde erhebe? Denn nach dem, was wir bis jetzt über die Vorstellung gehört haben, unter deren Begriff die durch die schönen Dinge in uns hervorgerufenen Bewußtseinsgebilde eingeordnet werden sollen, haben wir noch gar keinen Grund, als mit derselben ein Bewußtsein des Zusammenhanges verbunden anzunehmen, in welchem sie mit unserer früheren Erfahrung stände, wie es doch vorausgesetzt werden muß, wenn der Gegenstand den Forderungen der Vernunft gemäß erscheinen soll. Die Vorstellung hat, soweit Carrière mit ihr die Wahrnehmung des Schönen zusammenbringt, nichts Begriffliches an sich. Sie entsteht nicht unter der Einwirkung früherer Erfahrung durch spontane Seelenthätigkeit, sie bildet sich ausschließlich unter dem Einfluß des Objekts. Wie kann sie also mit einem Gefühle verknüpft sein, welches aus dem besonderen Verhältnis entspringen müßte, das zwischen ihr und gewissen Vorstellungen unserer früheren Erfahrung besteht? Im Bilden der Vorstellung folgt nach Carrières Ansicht der Geist nicht einem Drange seiner die Erfahrung zur Einheit verknüpfenden Vernunft, sondern nur dem Drange nach Bewußtheit der ihm von außen zuströmenden Anregung. Da er die Verbindung zwischen den einzelnen Sinnesreizen herstellt, wie sie im Objekt vorgezeichnet ist, so kann daraus auch nur ein sinnliches Vergnügen entspringen. Und es ist gewiß eine durch die Sache nicht gerechtfertigte Unterscheidung, wenn Carrière als sinnlich allein die aus der Aufnahme des einzelnen Sinnesreizes sich ergebende Lust bezeichnet.

Wir sehen also, daß Carrière — wie Schiller in den Briefen

an Körner — behauptet, daß der schöne Gegenstand vernunftgemäß erscheine. Aber er zeigt uns nur, wie das Gemüt des Gegenstandes in der Form sich bewußt wird, in welcher er als vernunftgemäß aufgefaßt werden kann, und nicht, wie die Bestimmung desselben als vernunftgemäß stattfindet. Er subsumiert die Wahrnehmung des Schönen unter die Vorstellung, den Erkenntnisvorgang, welchen Kant Anschauung, Schiller Empfindung nennt. Den Unterschied aber zwischen Vorstellung und ästhetischer Vorstellung sucht er lediglich in der Beschaffenheit der Vorstellung selbst. Daraus geht hervor, daß in dem entscheidenden Punkte, in dem Nachweis der Möglichkeit eines ideellen Gehaltes in der Wahrnehmung des Schönen, durchaus keine Verbindung zwischen seiner und Schillers Lehre, wie sie in den Ästhetischen Briefen vorliegt, besteht, da doch bei ihm die Wahrnehmung des Schönen weiter nichts ist als die sinnliche Empfindung schöner Gegenstände.

Die gleiche Schwierigkeit der Erklärung des über die sinnliche Empfindung hinaus liegenden Gehaltes der ästhetischen Wahrnehmung zeigt sich bei von Hartmann, obwohl derselbe auf die Erörterung der Vorgänge beim Bewußtwerden des Schönen großes Gewicht legt. Er betont mit Nachdruck, daß die Wahrnehmung des Schönen Anschauung, sinnliche Erkenntnis sei, kann aber schließlich doch nicht umhin, einen besonderen psychischen Akt anzunehmen, durch welchen uns die nichtsinnlichen Elemente der ästhetischen Wahrnehmung vermittelt würden, und lenkt dabei unwillkürlich in das Fahrwasser Schellings und Hegels zurück, die aber vor ihm dadurch im Vorteile sind, daß sie das anschauliche Ergreifen der Idee als eine höhere Stufe der das empirische Denken bereits in sich schließenden Anschauung oder Wahrnehmung ansehen, während Hartmann die Auffassung des Ideellen im Schönen unmittelbar an die in der rein sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Elemente sich anschließen läßt. Auch seine eklektische Erklärung der ästhetischen Wahrnehmung wird keine weitere Wirkung haben. Da er aber an Schillers ästhetischer Forschung gerade die richtige Auffassung des ästheti-

schen Scheines rühmt und die Lehre vom Schein zum Eckstein seiner eigenen Ästhetik macht, so glaube ich auch bei seiner Theorie etwas länger verweilen zu sollen.

Hartmann sucht zunächst den Schein im allgemeinen zu bestimmen, indem er Schein und Anschauung von einander scheidet. Anschauung ist ihm das Bewußtseinsgebilde, welches durch folgende drei Akte erzeugt wird: „erstens die unbewußte psychische Funktion, welche die sinnlichen Empfindungsqualitäten als räumlich geordnete hervorbringt, zweitens das Resultat dieser Funktion als zu percipierendes Objekt des Bewußtseins, und drittens die Bewußtseinsfunktion dieses Percipierens selbst" (Ästhetik II, S. 22). Schein aber nennt er das als zweites Glied des Anschauungsvorgangs aufgeführte Gebilde. Natürlich muß dieser Schein jedesmal durch einen besonderen Akt in unser Bewußtsein gehoben werden; sonst ist er für uns überhaupt nicht vorhanden.

Es ist nicht schwer festzustellen, daß dieser allgemeine Begriff des Scheins bei Hartmann eine ganz andere Bedeutung hat als der Schein Schillers. Das Resultat des ersten Wahrnehmungsaktes, welcher ganz und gar jene von Hartmann aufgestellten psychischen Vorgänge, beziehentlich Inhalte in sich schließt, heißt, wie wir sahen, bei Schiller Empfindung, und der Schein ist ein Gebilde, welches durch die über jene hinausgehende sinnlich-vernünftige Wirksamkeit der wahrnehmenden Seele entsteht. Wenn nun der Schein im allgemeinen bei Hartmann und Schiller etwas anderes bedeutet und durch von einander verschiedene Seelenthätigkeiten hervorgebracht wird, so muß auch der schöne Schein als Art jenes bei beiden etwas ganz anderes sein, und wenn wirklich der Begriff desselben in der Vorstellung der beiden Denker der gleiche wäre, so müßte doch die Herleitung der Entstehung des dem Begriffe entsprechenden Gegenständlichen einer Vergleichung sich entziehen.

Bei Hartmanns Ausgangspunkt ist mir übrigens unverständlich, wie er überhaupt das, was er als ästhetischen Schein definiert, noch als Art des Scheins hinstellen kann. Er versteht unter dem ästhetischen Schein den Schein, soweit er in Be-

ziehung steht zu einem übersinnlichen idealen Gehalt. „Der ideale Inhalt wird zunächst nur unbewußt implicite mit [d. h. mit dem gewöhnlichen Schein, dem konkreten Sinnenschein, wie er auch bei der Auffassung des Schönen notwendiger Weise aufgenommen wird] percipiert, um demnächst gefühlsmäßig geahnt und endlich vom Bewußtsein im Sinnbilde des Sinnenscheins ergriffen zu werden“ (S. 25). Während also das Bewußtsein des konkreten Scheins, auch des Schönen, sofort da ist, entsteht erst in weiterer Folge der ästhetische Inhalt im Bewußtsein, und erst dann soll von einem ästhetischen Schein die Rede sein. Dem gegenüber ist nach Schiller auch bei der Auffassung des schönen Gegenstandes von einem Schein erst dann die Rede, wenn nach Aufnahme und Bewußtwerden der Empfindungsqualitäten die Seele beginnt, das in der Empfindung Gegebene in Beziehung zu ihrer Erfahrung zu setzen. Bei dieser Thätigkeit entsteht, weil der Gegenstand schön ist, sofort der schöne Schein, und dieser ist es, dessen Zustandekommen, ohne daß irgend welche sonstige Akte nötig wären, von dem Gefühl der Lust begleitet ist. Es bedarf also bei Schiller nicht der Unterscheidung zwischen unmittelbarer Perception des durch die Sinne gegebenen Scheines und der mittelbaren Perception des idealen Gehaltes, wie sie bei Hartmann notwendig wird (S. 25: „Dann ist es also immer nur der unmittelbar gegebene Sinnenschein in seiner Beziehung zu dem mittelbar in ihm mit gegebenen idealen Gehalt, welcher als Träger oder Sitz des Schönen bezeichnet werden kann“), eine Unterscheidung, welche, wenn wir die Sache fest ins Auge fassen, in der Wahrnehmung des Schönen doch schließlich zwei Erkenntnisvorgänge ansetzt, die bei ihr vereinigt sein sollen, während sie sonst nach Hartmann nicht zu vereinigen sind. Auch bedarf es bei Schiller nicht der weiteren Bedingung, unter der nach Hartmann allein von einem ästhetischen Inhalt die Rede sein kann, der Loslösung des Bewußtseinsgebildes von der Realität (vergl. die Bildlichkeit von Kirchmanns). Denn da nach Schillers Auffassung wirkliche Realität nur vorhanden ist, wenn der Geist im Denken das neu in unserem Bewußtsein Erschei-

nende mit seiner Erfahrung verknüpft hat, so ist von dem bei der ästhetischen Wahrnehmung aufgenommenen objektiven Gehalt von vornherein die Vorstellung ferngehalten, daß uns mit demselben eine Wahrheit gegeben sei. Hartmann dagegen muß, weil er den idealen ästhetischen Gehalt vermittelst des Gefühles ahnen und demnächst vom Bewußtsein im Sinnbilde des Sinnenscheins ergreifen läßt, noch diese Loslösung von der Realität annehmen, weil das Gemüt sonst einen Unterschied zwischen dem Produkt der ästhetischen Wahrnehmung und der auf dem Wege des reinen Denkens gewonnenen Einsicht nicht machen könnte, was es doch erfahrungsmäßig thut.

Darnach dürfte es klar sein, daß Hartmann irrt, wenn er meint, eine Theorie aufgestellt zu haben, welche eine Ausbildung der Schillerschen Lehre vom Schein sei, daß er im Grunde nicht mehr erreicht hat als diejenigen, welche, wie Fechner, auf die Erklärung der unlösbaren Verknüpfung sinnlicher und vernünftiger Thätigkeit in der Auffassung des Schönen von vornherein verzichten und die Elemente des ästhetischen Eindrucks gewissermaßen nur katalogisieren. Einem Vergleiche der Ansichten dieser Ästhetiker aber mit Schillers Lehre sind wir überhoben, weil sie gerade in dem Principe der Behandlung der ästhetischen Wahrnehmung von diesem abweichen.

Die andere Hauptfrage, wie die besondere Erregung des Begehrungs- und Affektsvermögens, welche mit der Wahrnehmung des Schönen verbunden ist, zu erklären sei, welche Schiller durch seine unmittelbare Verbindung des erkennenden Geistes mit dem wollenden löste, hat, soviel ich sehe, in der Ästhetik nach ihm keine Rolle gespielt. Doch — hat nicht in neuerer Zeit Schasler (Ästhetik I, S. 5ff.) eine Ansicht entwickelt, nach welcher der das Schöne auffassende Geist theoretisch und praktisch zugleich wirke? Hören wir, was er über die ästhetische Wahrnehmung sagt.

Der Geist ist entweder theoretisch oder praktisch thätig oder beides zugleich: er ist entweder erkennender oder empfindender oder anschauender Geist. Als erkennender Geist nimmt er

wahr, oder aber er erkennt in freier Weise, das heißt: die Erkenntnisse scheiden sich in Sinneswahrnehmungen und in Erzeugnisse unserer Denkthätigkeit (Empfindungen und Gedanken bei Schiller). Als empfindender Geist begehrt er entweder, oder will er frei. Mit wunderlicher Wahl bezeichnet also Schasler den wollenden Geist als empfindend und scheidet da wieder zwei Stufen: das sinnlich abhängige Wollen und das von der Vernunft geleitete Wollen. Als anschauender Geist endlich verbindet der Geist beides, erkennt er und will er, und zwar ist sein Produkt in dieser Thätigkeit der Schein. Der anschauende Geist hat es nur mit der Frage zu thun: Ist der Gegenstand schön oder häßlich?

Das Merkwürdigste an dieser Ansicht ist wohl der Umstand, daß sie im wesentlichen mit dem zusammenfällt, was Schiller in den Briefen an Körner über die ästhetische Wahrnehmung philosophierte (vergl. meine Angabe der auf dieselbe bezüglichen Gedanken dieses Briefwechsels oben S. 91 f.). Daß die dort von Schiller vertretenen psychologischen Meinungen auf ganz unhaltbaren Grundlagen beruhen, daß sie von schweren Unklarheiten nicht frei sind, ist, wie ich oben bereits bemerkte, längst getadelt worden. Daß Schiller selbst in den Ästhetischen Briefen sich über dieselben erhoben hat, habe ich im ersten Teil meiner Schrift gezeigt. Wunderbar ist nur, wie die Wandlung des Schriftstellers in einer so wichtigen Frage nicht bemerkt werden konnte.

III. Freilich habe ich ja auch darauf hinweisen müssen, daß die besonderen Umstände, unter welchen die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen entstanden sind, die Darstellung beeinflußt und eine naturgemäße Anordnung des Stoffes erschwert haben, wie insbesondere auch die Verbindung der Behandlung der ästhetischen Wahrnehmung mit der des ästhetischen Handelns und des Zustandes, in welchem sich der künstlerisch schaffende Geist befindet, das Verständnis erschweren mußte. Dazu kommen die Lücken, welche die Erörterung des Problems der ästhetischen Wahrnehmung zeigt, welche bei einer von den

übrigen ästhetischen Fragen losgelösten Inangriffnahme desselben gewiß vermieden worden wären.

So, wenn Schiller mit Begriffen und Ideen operiert, ohne daß die Bildung derselben aufgezeigt ist. Denn natürlich ist wohl zu scheiden zwischen dem Wahrnehmungsakt, durch welchen eine Erscheinung in die frühere Erfahrung eingereiht, und derjenigen Thätigkeit, durch welche die frühere Erfahrung unter einer Vorstellung zusammengefaßt wird. Letztere ist auch ein durchaus ideales Gebilde; es giebt aber nicht ein Verhältnis zwischen einem neuen und früheren Bewußtseinsgebilden kund, sondern stellt eine Gruppe früherer Bewußtseinsgebilde selbst dar in einer sie alle zusammenfassenden Form. Diese Form erschafft sich der Geist, und so habe ich mir gestattet, auf der der Darstellung der Lehre Schillers von der ästhetischen Wahrnehmung angehängten Tafel die Begriffe und Ideen, wie die Gebilde des schönen Scheins, die dem schöpferischen Genius des Künstlers ihre Entstehung verdanken, als Bewußtseinsgebilde des schaffenden Geistes zu bezeichnen, obwohl sich dieser Ausdruck bei Schiller nicht findet.

Lücken sind ferner dadurch geblieben, daß Schiller das Verhältnis der zusammengesetzten Empfindung zur einfachen nicht erörtert (vergl. oben S. 153), daß er an eine Specialisierung der Frage für die verschiedenen Sinne gar nicht denkt, daß er es unterläßt, eine zusammenhängende Erklärung des Gefühles der Lust und Unlust zu geben.

Und was die Stichhaltigkeit der Begründung seiner Ansichten betrifft, so wird man bei unbefangener Überlegung den Beweis verwerfen müssen, durch welchen er die Notwendigkeit des ästhetischen Zustandes darzuthun sucht. Ich habe denselben bei meiner Darstellung überhaupt nicht berücksichtigt. Schiller argumentiert folgendermaßen (im 20. Briefe): Die Zustände des Empfindens und Denkens sind einander entgegengesetzt. In dem einen herrscht der Zusammenhang der Materie über den Geist; in dem anderen ist er gebunden an das Gesetz der Vernunft. Soll er also von dem einen in den anderen übergehen,

so muß erst die von der Materie auf ihn ausgeübte Macht aufhören. „Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muß also, um Leiden mit Selbstthätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen.“ Diese Behauptung steht völlig ohne Beweis da, und sie kann auch nicht bewiesen werden, weil die Natur des Geistes sich der Beobachtung entzieht. Der Grund, daß eine Determination erst aufgehoben werden müsse, wenn die andere eintreten solle, kann nur für die Sinnenwelt gelten. Ob unser Geist unter diesem Gesetze steht, wissen wir nicht. Wir könnten nur empirisch beobachten, daß auf das Empfinden nie das Denken unmittelbar folgt, und darnach den Wahrscheinlichkeitsschluß wagen, daß der menschliche Geist einen unmittelbaren Übergang vom Empfinden zum Denken überhaupt nicht machen könne. So scheint mir Schiller hier in die Methode der psychologischen Forschung früherer Zeiten zurückverfallen zu sein, welche die Normen für die Charakteristik des Geistes aus der Sinnenwelt entnahm, wenn sie auch die Verschiedenheit desselben von der Materie behauptete.

Eine allseitige und strenge Begründung der Annahme Schillers, daß zwischen jedem Erkennen oder Handeln des Geistes, welches durch das mehr oder weniger bewußte Streben nach Übereinstimmung in sich selber geleitet ist, und der sinnlichen Anregung, auf Grund deren dasselbe erfolgt, ein Erkennen oder Handeln liegt, welches ohne Bewußtsein als Vorbereitung jenes höheren Erkenntnis- oder Willensaktes sich vollzieht, ist also noch von der modernen Psychologie zu leisten und wird die Grundlage für ein System der Ästhetik geben, wie es Schiller vor der Seele stand und wie er es nur in lückenhaftem Grundriß zu entwerfen vermochte.

Verzeichnis der Kunstausdrücke.

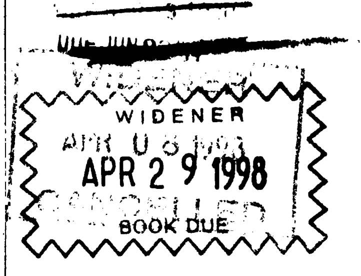
(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Schrift. — Wenn nichts anderes vermerkt ist, gehört der Ausdruck der Lehre Schillers an.)

Druck von G. Bernstein in Berlin.






3 2044 004 599 635


WIDENER
APR 2 9 1998
BOOK DUE

